


Bibliotheca Alexandrina



0016144





فلسفة رز

مع ترجمات من أعماله

بفلم
عبد الفتاح الديدي

مكتبة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد علي - القاهرة

مايو ١٩٧١

(المؤلف برهنة الفنان حسن عتير وتنفيذ إميل كامل)

الفهرس

صفحة

١	• • • • •	تصدير
٥	• • • • •	المقدمة
٢٢	• • • • •	سارتر — حياته ومؤلفاته وعصره
٤٤	• • • • •	بشائر الأعصار
٦٠	• • • • •	مبادئ الوجودية الأولى
٧٠	• • • • •	العالم الخارجي والإنسان
١٢٣	• • • • •	عذاب الآخرين
١٣٤	• • • • •	فلسفة هيجل وأثرها في إنجلترا وأمريكا وفرنسا
١٥٦	• • • • •	مراجع البحث
١٥٩	• • • • •	نصوص مختارة من أعمال سارتر
١٥٩	• • • • •	المادية والثورة
٢٣٠	• • • • •	فكرة أساسية من أفكار ظاهريه هوسرل
٢٣٤	• • • • •	جان سير ودوره وفلسفة أرسطو
٢٥٠	• • • • •	الحرية الديكارتية
٢٦٩	• • • • •	الإنسان والأشياء

تصدير

كان سارتر حدثاً فريداً بالنسبة إلى تفكير الانسانية برمتها . ولكنه كان بالنسبة إلى أنا شخصياً مثال التمرد الحقيقى الأصيل ضد الخطأ والنهائى والحماقة وكل أنواع الانتفاع التقليدى الذى يقتل كل موهبة ويصد كل تقدم ويفزع من هول أى ارتقاء عقلى أو مادى .

ولم تكن فى شبابنا نستطيع أن نجازف سياسياً بأى شيء . كنا أعجز وأضعف من أن نتعرض لارهاب عملاء الاستعمار داخل البلاد قبل الثورة ، وكنا أقرب إلى رجال العلم منا إلى رجال السياسة كما كنا زبياً بأنفسنا أن تقع فريسة الرجعية والانهازية والأحزاب . فلم نجد وسيلة لأن نقول ما أردنا قوله إلا على لسان سارتر .

وكنت أكره بالمثل الشخصى كثيراً من للذاهب الفلسفية كالوضعية المنطقية والعديد من مبادئ السياسة الاقتصادية المتطرفة وكل مامن شأنه أن يحد من التفكير فى مطلع الشباب بالذات . غير أنى كنت أطلع إلى التأثير الاجتماعى الذى يمكن أن تحدثه هذه الأفكار فى أذهان الناس . كنت أشعر بأنها تقوم فعلاً باحداث تأثير على المستوى الاجتماعى وبأنها تلعب دورها فى أذهان الناس بما يضمن الحركة والانتقال والتحول .

ولم يلبث لنيف منا أن انضم إلى المؤلفين والشبان المؤيدين للأفكار الوجودية والماملين على نشرها والتعريف بها . وتجمعت مجموعة من هؤلاء الشبان تحت إسم « الفتشلاء » صارت تلتقى مساء كل خميس لقراءة الأبحاث والمناقشة والتشاور فى مسائل الفكر والأدب مع استمداد الخبرة عن هم أكبر سناً

في مضمار انهم يقتضى للسائل التي شغلتنا في ذلك الوقت . ولعلنا أول مجسوة من الشباب تملأ القرصة لذكور محمد خلف الله لكي يشرح الآراء التي اعتنقها بشأن القرآن .

وقد يسأل سائل ولماذا « التشلاء » ؟ والواقع أننا كنا نميل إلى هذه التسمية لما كانت تيمنه في نفس السامع من الخطأ العرفي في التكوين ومن الدلالة الساهرة على كل من كان يحقق مراده في عصر الوصولية والرشوة والفساد الاجتاعي والتفكرى والتخلف من حيث الأوضاع وللهم والرجال والسياسة العامة للدولة .

وصارت جماعة « التشلاء » شيئا بديلا عما لم تكن نستطيع أن نسميه . كنا نود الانتساب أو الالتصاف إلى ما لا يمكن أن يبد انتسابا أو انتماء حتى لا يقع بشكل أو بآخر تحت طائلة القانون للسلط نحو كل انسان شريف . وكنا نود أن نبليغ الهدف عن طريق غير مباشر . فكان « التشلاء » أول مدرسة وجودية ناقشت أجراً الأفكار وتعرضت لأقدس المقدسات وتناولت بالبحث كل شأن من شئون الفكر على ذلك المستوى البدائي البسيط المتطلع إلى عدم الخضوع السياسى وعدم الاستسلام لمجتمع فاسد متخلف مع تحقيق حرية كاملة في البحث والتفكير والعرض .

وشرحنا الوجودية في جلسات هذه الندوة الاسبوعية وشجعنا الكثيرين على المحاس لأرائها وكذب بعضها عنها كتابات بعضها دراسى جاد وبعضها خفيف يطعم في اجتناب القارئ بأى ثمن . وتناولت الوجودية بقلى في مقالات جادة على صفحات الرسالة والثقافة وفي مقالات يقصد التمرير بها على صفحات الأهرام . وتوات هذه الكتابات ابتداء من سنة ١٩٤٩ حتى أوائل سنة ١٩٥٢ . وفي سنة ١٩٤٧ عمل أنيس منصور مشرفاً على الصفحة الأخيرة

في صحيفة الأساس ، فأسهم في التعريف والاشادة بالفلسفة الوجودية : ثم انتقل إلى الأهرام فنشر بعض مقالات بالصفحة الأدبية فيها إلى أن أصدر كتبه الصغيرة الجذابة عن الوجودية ورجالها وفلسفتها .

وشارك فؤاد كامل عبد الميز في إعطاء صورة واضحة عن الوجودية في كتاب صغير .

وبدأت تتدفق بعض مقالات د. عمر الدين اسماعيل ومحمد خليفة التونسي ود. . ولیم الميرى ود. حسين نصارود . مصطفى ناصف ود. نزار الزين وسعد أبو السعود وتوفيق حنا وبرزت من هذه الندوة أيضا أشعار غراميات روحية القلبي ومحمد عمود عماد نجمل الشاعر الكبير عمود عماد .

وكانت جماعة القشلاء تعبر عن مأساة الوجود الانساني بالرمز النرمي في العشق واليهام وفي القشل في معارك الحب . وظلت هذه التصبيرة النرمية البديل الرمزي من كل فشل سياسي والخور الذي تدور حوله كل المشاكل الفكرية والأدبية والاجتماعية المروضة حتى تفتى أى شبهة سياسية .

وكان رائد هذه الأفكار الوجودية الفيلسوف الكبير الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى . فقد عرفنا إسم سارتر على يديه من رسالته للدكتوراه سنة ١٩٤٣ عن الزمان الوجودى ثم ظل يداوم تمريرنا بالوجودية طول مدة تدريسنا لنا بالجامعة .

وكان مثلها الأعلى ونيراسها الذى لا ينطق تلك الجفوة الروحية الخالصة في ضمير هذه الأمة وحى الثورة الشعبية المارمة التى تولاهم الاستاذ الكاتب الكبير عباس العقاد ، ومبادئ الشرف التى نجلت في ثورته الاجتماعية المستمرة على الظلم وعلى طغيان الفرد وعلى الاستغلال الأجنبي .

فاذا كنت قد عرفت إسم سارتر سنة ١٩٤٣ في سن السابعة عشرة وبقيت

أتطلع إلى اسمه وأقرأ كتبه وأتعرف على فلسفته وأتابع حركته في باريس أثناء دراستي بها بين سنتي ١٩٥٢ و ١٩٥٦ ، وألقاه مرة أخرى بالقاهرة سنة ١٩٦٧ كمدوب عن وزارة الثقافة بين نخبة المفكرين الذين صحبوه أثناء زيارته ، وأواصل الكتابة والتأليف عنه في كتابي عن الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة وأدبنا والاتجاهات المعاصرة والنضال المعاصرة في الفلسفة ... فإنني أشعر بالسعادة والمسئولية مما الآن عندما أتناول القلم من جديد لأكتب هذا الكتاب الجديد عن سارتر كرمز للاعصار الذي هب على القرن العشرين . إذ صارت الكتابة عن سارتر اليوم شيئاً عسيراً قليلاً في آن مما أصبحت الشروح والتفسير لفلسفته كثيرة كما تضخم آراؤه وكتبه ومواقفه إلى حد يصعب معه الكلام .. ولعل هذه الصعوبة نفسها هي مصدر الإغراء .

عبد الفتاح الديري

المقدمة

موضوع هذا الكتاب جان بول سارتر وفلسفته التي هبت بمثابة اعصار القرن العشرين . ولم يترك مفكر بصماته على أحد القرون مثلما فعل سارتر . ولم يستطع مفكر أن يشغل قرناً بأسره . وأن يحول سنواته كلها مثلما فعل سارتر . يمكن أن تنسب القرون إلى الظواهر الحيوية الفعالة في حياة الناس : وإذا قيل مثلاً ان القرن السابع عشر هو قرن النهضة واكتشاف الطباعة وأن القرن الثامن عشر هو قرن اكتشاف البخار والثورة الفرنسية وان القرن التاسع عشر هو قرن التحول الصناعي فالقرن العشرين هو بلامنازع قرن سارتر . وهذه أول مرة ينسب القرن بأكمله إلى شخص .

وإذا قيل ان القرن العشرين هو قرن سارتر فعنى ذلك أنه كان سبباً في كل ما حدث في هذا القرن العشرين من قلاقل واضطرابات وثورات فكرية وتحولات اجتماعية وتجمعات طلابية وسياسية .

لقد شرع سارتر من ناحية في تحديد دور للتقف في التاريخ وأمكنه من ناحية أخرى أن يضع حداً من اللبادىء الهامة وأن يملن مجموعة من الأهداف السياسية . وكانت هذه كلها بمثابة القبنات الأولى في كيان القوة الثالثة العالمية أو فيما يعرف الآن باسم الكتلة الثالثة . وتمنى سارتر أن تلعب فرنسا هذا الدور وأن تجمع حولها شعوب الكتلة الثالثة . ولكن ظهرت مجموعة الشعوب الآسيوية الأفريقية وأدت هذه المهمة التي أصبحت من أبرز معالم القرن العشرين . وصاح سارتر صيحته العالمية « لا يمكن أن يكون صحيحاً أن العالم ينقسم إلى امبراطوريتين امبراطورية الخير وامبراطورية الشر . . هذه

أو تلك فقط ، ولم يلبث انتهاء حرب الهند الصينية سنة ١٩٤٦ أن فرض دلالاته على فكر سارتر من هذه الناحية وجعله يرفض سياسة التكتلات القائمة ودفنه إلى الكلام عن التعايش السلمى وإمكانية الكتلة الثالثة وفرصة التفاهم من أجل دعم السلام .

ولهذا لا يمكن أن يقتصر هذا الكتاب على تقوم سارتر من حيث هو فيلسوف فحسب أو من حيث هو سياسى فقط وإنما ينبغي أن ننظر إليه على أناس ابتكاره لنا جديداً من الفلسفة الديناميكية التي لا تتعلم إلى فرض نفسها أو التأثير على الواقع على نحو ما تفعل فلسفات الفاعلية بقدر ما تعتمد إلى تنمية الواقع . وهذه هي السمة الأصلية فيما نطلق عليه اليوم إسم الفلسفات الديناميكية مثل فلسفات سارتر وأضرابه من الوجوديين .

الفلسفة الوجودية ليست فلسفة فاعلية بالمعنى المقصود من أن فلسفات الفاعلية هي الفلسفات التي تريد أن تفرض نفسها على الوضع الجارى وأن تمنح الواقع لها . بل للفلسفة الوجودية هي فلسفة ديناميكية ترى إلى تنمية الواقع وإثرائه وتطوره . وذلك هو ما ستوضحه هذه الدراسة .

وتعتمد وجودية سارتر على مبادئ أساسية وعلى مفاهيم خاصة . تقوم وجوديته على فكرة الإيمان بالقيمة العليا للوجود الإنسانى ممثلان الفرد . وتؤكد هذه الفلسفة أن وجود الإنسان الفرد هو أكبر قيمة داخل الوجود الجماعى وفى إطار الوجودات للادية . غير أن وجود الفرد يرتبط ارتباطاً حيويًا بوجود الآخر ولا يمكن أن يفهم أو يدرك وجود الفرد بنير إحاطة إلى وجود الغير . وجود الغير أو الآخر شرط ضرورى لتحقيق وجود الفرد . وتلك خطوة رئيسية فى فلسفة هيجل استمدتها منها الوجودية .

وهذه مسألة أولية ووجود الغير أولى بالنسبة إلى وجود الفرد . وجود

الغير من نفس وجود الأنا للفرد . ليس هناك خطوة أولى وخطوة ثانية . الخطوة الأولى هي نفسها الغير كأنا والأنا كغير . وهذا الارتباط بين الأنا والغير ارتباط حيوى أساسى .

ولكن لا ينبغي أن ننسىنا احتياجاتنا وضرورات التكوين الجماعى أهمية الكيان الفردى داخل الحياة العامة للشركة . الوجود أساساً وجود — داخل — العالم ووجود — مع — الآخرين ووجود — فى — ذاته . ولكنه رغم ذلك كله وجود يختص بالفرد ويعلق بحياة الإنسان القسامة بنفسها وفى حد ذاتها .

ويعنى ذلك كله أن الوجودية لا تريد أن تخدع الإنسان عن نفسه ولا أن تشغل عن ذاته . لأن الوجودية هي الفلسفة التي تضع الوجود الفردى مع كل حقيقة أخرى وتفترض الكيان الفردى كأساس مبدئى لتفسير كل مظاهر الوجودات الماثلة . أو لعلها لا تفسر شيئاً بقدر ما تسعى لتقرير وضع حقيقى قائم وهو أن الوجود الذاتى هو أعلى وأتمن جوهر داخل إطار الإنسانية وفى معاشنا الأرضى . فنن السلم به ومن للمقول أيضاً أن وجود الإنسان الفردى هو أصل كل شيء فى الحياة الحاضرة وأن كل شيء يبدأ بالوجود الفردى . ولهذا لا ينبغي أن تأتى أية فلسفة فتنسبنا هذه البذرة الوجودية الأولى أو هذه البنية الأولى فى بناء الإنسانية وللوجودات والمجتمع . لا ينبغي أن نتبعه الفلسفات إلى اللادى أو إلى الروحية أو إلى اللثالية أو إلى الوضعية قبل أن نمر بالوجودية .

فإذا كانت اللادى تضع للمادة فوق كل اعتبار وإذا كانت الروحية تجعل الروح فوق كل تقدير وإذا كانت اللثالية تفسر كل شيء ابتداء من عالم الفكر وإذا كانت الوضعية تفترض الأوضاع القائمة بالفعل كأساس فكري لتفسير كل الحقائق . . . إذا كان هذا هو شأن كل هذه المذاهب . فهذه الوجودية تضع

الوجود كحقيقة وكقيمة وكبدأ افتراضى فوق كل اعتبار آخر . إنها تسمى إلى عدم تخطى هذه العتبة الأصلية . . إنها لا تقيم الخطوط بحيث تبدو نقاطاً متجاورة . بل تسمى بالنقطة حتى يتم لها إقامة الخطوط . لا بد أن تمر بالنقطة سواء كفرض أو كحقيقة أو كشيء من أجل الامتداد بها نحو الخطوط . فقد تتعامل داخل إطار الأشكال والهيئات ناسين النقطة ولكنها لن تزول تماماً من إحراكتنا ولا بد أن نمود فكذا كرها من حين إلى حين كي نبالك أفضنا وتناكس بين أيدينا الأشكال والصور والهيئات . لا بد من النقطة إلى معنى الوجود عارفاً قبل كل شيء .

ويعمد وجود الذات الفردية أساسياً لدى الكائن الحى وفى كل ظواهر الوجود فيها بعد . يعمد وجود الذات بالنسبة إلى الموجودات وظواهر الوجود العامة كالنقطة بالنسبة إلى الخطوط والأشكال . وهذا يدمرنا إلى الانفصاف أولاً وقبل كل شيء إلى هذا الوجود الذاتى حتى تتمكن من اللضى قدماً فى كل التفسير على ضوء حقائق الذات الفردية الواعية . وباختصار نقول ان الوجودية لا تنضى بالوجود الفردى فى سبيل تجسيم اجتماعى ولو أن الهدف الأول والأخير هو التكوين الجماعى نفسه . الوجودية لا تتخطى الفرد وهى تنشأ نهضة التكوين الجماعى كالا يتخطى للصور حقيقة النقطة وهو يسمى لميل التكوين التخطيلى للوحاته . والوجودى يصل إلى أهدافه متسللاً عن طريق الأفراد كما يصل للمهندس إلى وضع خطوطه ابتداء من التسليم بالنقطة .

ولذات الفردية صيوب ، بل لا يمكن أن يتجاهل الباحث كل ما يتخلل الوعى الانسانى الفردى من آفات . ولكن مع ذلك لا يمكن التضحية به لأن أى تضحية بالوجود الفردى هى إفساد وتضليل وتزييف لمعنى الوجود الجماعى . لا يبرر الوجود الجماعى استهلاك الأفراد استهلاكاً خالياً من الضمون الإنسانى .

لا بد أن يكون استخدام الإنسان داخل إطار الجماعة محدداً بأهداف إنسانية
محضة . ولا بد أن تتحقق كرامة الأفراد من أجل تأسيس كيان اجتماعي مطلوب
يطابع الإنسان . إذ أن أى إخلال بكرامة الأفراد يؤدي إلى إقامة مجتمع من
الجماعات الضالة القريبة .

وهذا هو ما لا يدركه أصحاب المفاهيم . إنهم يتصورون أن أى مجتمع
هو كائى مجتمع . أنهم لا يفرقون بين التكوينات الاجتماعية ومحبوبتها بحساب
يتلام مع تفكيرهم ومع عقائدهم دون حقيقة الكيان الاجتماعي ذاته . ما هو
المجتمع اللشود الذى يمثل كياناً آدمياً بشرياً ؟ هذه مسألة يصعب تحديدها تحديداً
صارماً . ولكن من المؤكد أن التكوينات الاجتماعية الفاسدة سريعة الظهور ومتعددة
في أقطار شتى من العالم . فالتكوين الاجتماعي ينبغي أن يحمل بالضرورة طابع
الإنسان وإلا كانت كل ضغوطه على الأفراد ذات أثر ضار فضلاً عن أنها ستؤدي
إلى إعدام الفرد . المجتمع غير السليم هو المجتمع الذى تنمى فيه كيانات الأفراد
محوأ ضاراً بالأفراد وبالجماعات .

لا أدري كيف يمكن أن نشهر إلى هذا الموضوع إشارة محددة صريحة .
فالمجتمع قد يضحى بأفراد كثيرين من أجل المحافظة على سلامة الجماعة . وسلامة
الجماعة هنا تفسر من وجهة نظر عملية بحتة . ولكن هل هدف الكيان الاجتماعي
هو المحافظة على السلامة العمومية بأى ثمن ولأية غاية ؟ هل سلامة المجتمع هي
الكيان الاجتماعي ؟ .

لا شك أن المجتمع شيء آخر سوى السلامة . ولا شك أن بعض عوامل
الإنذار الداخلي في التفاعل الاجتماعي قد تؤدي إلى فائدة اجتماعية أكبر . قد
يتحقق للناس الكيان الاجتماعي بمتنصر غير سليمة أو غير صحيحة أو غير
جائزة . ولكن قد يحمل ذلك الكيان الاجتماعي طابع الإنسانية الصحيحة

على الرغم من ذلك كله . وهذا شبيه بما يجري في الخطوط والأشكال الهندسية لأنك لا تستطيع أن تقدر النقط داخل الخطوط تقديراً كياً متساوياً شاملاً أو تقديراً كينياً مطاباً . ومع ذلك فالمهندس يعتمد إلى إقامة الخطوط مستعيناً بهذه النقاط بكل ما فيها من عيوب وآفات ووهية وعدم تحدد .

الوجود القدرى إذن وجود ضرورى لأنه مصدر الوعى والتكوين والشمول والنظام فى الكيان الاجتماعى بأ كله . ولا بد من الاعتراف والتسليم به فى كل مقتضياته التى لا تخضع لتحديد قاطم . وليس من طبيعة المفاهيم أن تخضع لنظريات غير نظريات التوضيح والتفسير للأغراض التى تخدّمها . ولهذا تتجاوز هذه المفاهيم عن كل حقائق الفرد بما فيها من تفصيلات وبكل ما تنقسم به من اللبوة والازواء من أجل التحقيق للتكامل للأهداف للشودة التى يتم تسخير الأفراد فى سبيلها . وتكمن للمشكلة بأ كلها فى درجة انسانية استخدام الأفراد التى تنبمها الجماعة ، وتتوقف عليها إنسانية الجماعة أو عدم إنسانيتها .

فمثلاً يمكن القول بأن الدولة الرومانية كانت تهدف إلى « أنسة » وضع الأسرى والرقى بتشغيلهم . ويمكن أيضاً القول بأن الصناعة الحديثة التى تعتمد على الرتابة والمواصلة لحركات بمينها هى طريق عمور العمال لا كشفافهم الحرية داخل تجربة الصلاية وخلال عملية اكتساب الخبرة والقوة عن طريق مباشرة الآلات . والمهم هو درجة الإنسانية التى تصحقق فى المجتمع خلال الطابع الذى يفرضه الفرد نفسه على هذا المجتمع .

لذلك كان ينبى أن تلتفت الاشتراكية الوجودية إلى عنصر القهنية داخل العصب الذى تتكون منه الجماعة . ولم يتكشف عنصر القهنية إلا خلال الحركة الارتدادية للتجربة النقدية . فهذه الحركة هى التى أدت إلى اكتشاف عنصر القهنية داخل الأبنية العملية وفى صميم العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) التى

تربط أشكال التمدد الفاعلى المختلفة فيما بينها . ولأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تبلى مشكلة الشمول الكلى بنير مشتمل كلى وأن تتوصل من ثم إلى أسس هذا الشمول الكلى نفسها . أى أمكنها أن تضع يدها على محركات هذا الشمول الكلى وعلى اتجاهه غير الدورى من طريق البحث فى شروط ذهنية النتائج وآثارها ومآلها التاريخية .

أو ببساطة أخرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تلمس عناصر الذهنية السارية فى شعب المجتمع وتفرساته ، وأن تكتشف دوائر الشمول الكلى القائم بلا وعاء شامل أو سند كلى . استطاعت الوجودية الاشتراكية ذلك بعد أن فصحت آثار المجتمعات الزائلة ونتائج الحضارات المتقضية ووضعت يدها على مؤدبات المفاهيم الاجتماعية وأنظمة الحكم المختلفة . إذ أنها استطاعت بذلك كله أن تبلى مشكلة الشمول الكلى القائم فى المجتمع بنير شامل وبنير إطار اجتماعى مساند لكلىة . وهذا ادعى لوضوح الذهنية التى تقوم مقام الأعصاب والشرابيين داخل الكيان الاجتماعى . ان الشمول يأتى ها هنا من الداخل لامن الخارج .

ومعنى هذا مرة ثالثة أن الاشتراكية الوجودية أرتدت نحو الأبنية العنصرية الأولية داخل المجتمعات لكى تحدد أسس جدلية (دىالكتيكية) جديدة للمعالم البشرية الأصلية . وهذا هو ما نحاول اليوم أن ننظر فيه لاجداث التفسير الجوهرى الضرورى فى كل نظرة اجتماعية تتفاضى عن مآسى الأفراد والأقليات فى سبيل إنشاء كل شامل أو من أجل حماية مصالح العدد الأكبر . فهذا المعذر الذى تضعى الجماعة بمدد من أبنائها بناء عليها لم الضرورة العامة لا يلى على صلاح هذه الجماعة ويتم عن خلل أساسى فى كيان هذه الجماعة . لأن المفاهيم السلمية هى التى تبقى طابع الإنسانية نجما على الجماعة وهى التى تضمن للفرد قيمة

حياته ووجوده وتحفظ له قيمه وغاياته . الاشتراكية الحقة هي التي لا تلتفت وجود الإنسان .



ولاشك أن هذه النظرة الجديدة إلى الوجود الإنساني استدعت فحص قدرات المجتمع على استخدام الأدوات والانتفاع بها من أجل تسخير الإمكانيات الإنتاجية لمفانع الإنسان . تطلب الأمر التدقيق في أمر ما نسميه « بالبراكسيس » أى تسخير الحقائق المادية عن طريق الممارسة . وينطوى تسخير الحقائق المادية على احتواء الشيء الذى لا حياة فيه داخل مشروع كلى يفرض على هذا الشيء وحدة شبه عضوية . ومعنى هذا أن هذه الوحدة هي فضلا وحدة الكل ولكنها تبقى رغم ذلك اجتماعية من جهة وإنسانية من جهة أخرى ، ولا تصيب في ذاتها الأبنية الخارجية التى تنشأ عالم الجسيمات . وبقاء الوحدة متوقف بالعكس على فاعلية للسادة ولكن بما أن هذه الوحدة لا تعدو أن تكون انكساراً لتسخير الحقيقة للمادة بالممارسة .. وبما أن تسخير الحقيقة للمادة لا يتأدى إلا بمشروع إنساني يخضع لظروف محددة ولاستخدام أدوات معينة وفي مجتمع تاريخي على درجة معينة من النمو فان ما ينتج عن هذا التسخير يمسك المجموعة بأكملها وإن كان يمسكها سلبا لا إيجابا . بمعنى أن الشيء الناتج هو ذو الدلالة أو هو صاحب الدلالة ، بينما الإنسان في هذه الحالة يكون هو للدلول . والواقع في هذه الحالة أن الأداة المستخدمة تعتمد دلالتها من العمل البشرى بينما لا يستطيع الإنسان إلا أن يؤدي دلالة ما يعرفه فقط .

وعلى نحو من الأنحاء يمكن أن يقال إذن ان الأدوات المستخدمة تنكس إلى الأفراد معارفهم الخاصة بهم . وإذا نظرنا في إنتاج أحد مصانع اللواسير مثلا يمكننا أن نرى في تشكيل وفي تقويم اللواسير خبرة الإنسان نفسه ومعرفة

بطرق صناعة للواسير واحتياجات للميشة للدنسة في المجتمع القائم وأساليب العيش التي تحتاج مثل هذه الميئات . فالإنسان يفرض طابعه على الحقيقة المادية عند تسخيرها ، وهذا من شأنه أن يدعونا إلى اكتشاف علاقة الدلالة في تأثيرها على الكيان البشرى بالكون بأكمله .

ومن ثم يمكن استخلاص حوار الحياة الانسانية ذاتها وإمكانات الفرد من تشكيلات للمادة وتطبيقاتها . ولذلك فالحياة العملية والانتاج الصناعي من شأنهما أن يكشف طابع المجتمع ومقدار الأصالة في مجموعاته ومقدار التطور الذي يشمل أفراد . فتسخير الحقيقة المادية من شأنه أن يكشف عن الطابع النظمي للإنسان وعن مدى التحرر الذي يلمسه الفرد عند تحقيق فاعليته ومشغوليته وكرامته . لأن حرية الإنسان متوقفة على قدرة الإنسان على التحكم والسيطرة على الآلة .

الوجود الفردي إذن أصيل وضروري حق وإن كان مستخدما مستخدما وظيفيا . وملاحظ الاغتراب التي يتميز بها الوجود الفردي والتي سبقت الإشارة إليها ليست ههنا سوى مظهر . هذه هي النقطة الأولى التي ينبغي تأكيدها فيما يتعلق بعبود الانفراد والابتعاد والمزلة التي يهاجم بها الماركسيون كل نظرية وجدانية أصيلة في الماركسيك المخالف للديالكتيك الجماعي القائم على إنكار الفردية والمقل ، ليس الاغتراب سوى مظهر خارجي لطبيعة أساسية خاصة بالإنسان . أما الفعل فيبدو ابتداء من قوة مشتركة نحو هدف مشترك . والاحظة الأساسية التي تتميز بتحقيق القوة وتتميز تسخير الحقائق المادية بوصفها موضوعا كأى موضوع هي الاحظة الخاصة بالمباشرة العملية الحرة للفرد . ولكن نحدد هذه المباشرة العملية الحرة للفرد ذاتها كواسطة مابرة بين القوة المشتركة وبين الهدف المشترك . وعندما تكون المباشرة العملية الحرة للفرد بصدد تحقيق

ذاتها في الشيء الموضوعي فهي عندئذ لا تكتفي بالناء نفسها كفعل عضوي في صالح الموضوعية المشتركة وهي تكتمل، وإنما يؤدي هذا الإناء — لصالح — الموضوعية إلى اكتشاف المباشرة العملية الحرة الخاصة بالفرد لتفسير الحقائق المادية تسخييراً مشتركاً. هذا علماً بأن الموضوعية المشتركة ذاتها ليست في حقيقة الأمر سوى تحقيق الأهداف.

أما النقطة الثانية التي لا نلبي أن نتحقق منها هاهنا فهي أن الاعتماد الكبير على الجزئية الكلية أو الختمية العامة يمرض الأفراد لإناء كل مقاومة للواقع. لاشك أن الإيمان القوي بالختمية المطلقة في تطورات المادة وأحداث التاريخ من شأنه أن يلنى رغبات الأفراد في تنيير الواقع، وأن يدفع الجميع إلى التسليم بطلبات الظروف والأحداث.

ومن المتبع بهذا الصدد أن نجد اثنين من المفكرين يلتزمان عند هذه النقطة. فقد كتب العقاد في سنة ١٩٤٣ (مجلة الرسالة - العدد ٥٠٩ في ٥ أبريل سنة ١٩٤٣) مقالا عن الفرد والهوة يقول فيه: « إن تنليب الشئون الاقتصادية أو تنليب الدوافع للمادية على دوافع الحياة في الأفراد هو في الواقع « قدرية » جديدة يلجأ إليها الماجزون في زماننا هرباً من الختمية. ولكننا نأخذ دائماً بمقياس واحد من مقياس التقدم الإنساني وهو مقياس المسؤولية واحتمال الختمية. فاحتمال التهمات هو مقياس التقدم المستطاع.

» ومعنى ذلك أن التقدم هو الاعتراف بالفرد والاعتراف بشأته في المجتمع والخروج به من رتبة القدرية التي تفرض سلطاناً يستغفره ويطويه.

وجاء للفكر الثانى سارتر ليقول نفس الرأى في مقاله عن المادية والثورية سنة ١٩٤٥ وهو المقال الذى نشره بالجزء الأول من كتابه عن اللواقف حيث

يقول : « يجب أن نلاحظ أن الالتصاق الضيق جداً بالجزئية السكلية يخطر بالباء كل مقاومة للواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال عمادته مع السيد جارودى ورفيقين آخرين . إذ قال السيد جارودى أن ثمة علماً للتاريخ وأن تسلسل الواقع حتى صارم ومن ثم فالنتائج أكيدة . وعلى عكس الواقعية الثورية التي تقول بأن الحصول على أقل النتائج يتطلب البناء وسط أسوأ الشكوك وعدم اليقين . . . تؤدي الاسطورة للادية إلى اطمئنان بعض الأرواح اطمئناناً عميقاً فيما يتعلق بمقاييس جهلهم . فهم يظنون أنهم لا يستطيعون ألا ينجسوا . فالتاريخ علم ونتاجه مكتوبة ولا تنقص الإقراءتها . وهذا الموقف هروب بأوضح المعاني . لقد قلب الثورى الأساطير الهورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال ألف من التقلبات . . من الاعتداءات والتراجعات . . . من الانتصارات والمزائم في تجميد مصيرها الخاص داخل الحرية وداخل القلق أما أمثال جارودى فيشعرون بالغلاف . ليس ما يبعثون عنه في الشيوعية هو التحرر وإنما تقوية النظام . ولا ينجشون شيئاً بقدر ما ينجشون الحرية . وقد تخلوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التي يمثلون تتاجها كما يثروا على قبلات المعرفة وسبل التاريخ المخططة سلفاً . . فلا مجازفة ولا تخوف . . كل شيء مأمون والنتائج مضمونة . وفي لحظة تخفى الحقيقة ويندو التاريخ لأشياء سوى الفكرة النامية . ويشمر السيد جارودى داخل هذه الفكرة بأنه في أمان .

وهذا هو ما عبر عنه العقاد باسم القنطرة التي خلمه على هذا الموقف المسند إلى اللزوم والضرورة في حتمية الوقائع للادية وأحداث التاريخ . وقال سارتر أيضاً في نفس هذه المقالة ما أشار اليه العقاد من أن للادية ليست بالضرورة ثورية الاتجاه وليست بالضرورة أيضاً علمية الاتجاه .

والواقع أن اللادية تعتمد في الغالب على معارف أولية ثابتة مؤكدة . ولهذا فهي لا تدع أية فرصة أمام رحابة الفكر العلمى للتطور بعيداً عن المعارف العلمية الأولية البسيطة . ولهذا لا يمكن أن تكون اللادية ثورية بالضرورة لأنها على العكس من ذلك تحرص على الثابت البسيط للقيوم وترتبط بكل ما في أذهان الجماهير من قابلية ثابتة على المستوى العام . ومن هنا لا يمكن أن يقف الذهن للتطور الرحب صاحب المظهور الواسع والفكر الثاقب أو أن يتحدد عند هذا المدى البسيط ولا يوجد ما يلزم باقتران اللادية بالعلمية لأنها قد تتناقض عن إبعاد الفكر العلمى للعلماء وتمسك بالأطراف الثورية حرصاً على التبسيط للناسب وتمسكاً ببداً الاقتصاد في الفكر .

وهذا هو مادفع سارتر إلى الانتقال إلى مستوى أبعد من كل المستويات القائمة بالتأمل سواء في باب السياسة البعثة أو في باب النظرية الفلسفية الخاصة . ولا يبقى هذا بطبيعة الحال رفض للماركسية بوصفها النظرية السياسية للبساطة أو إنكار للادية بوصفها التفكير العلمى الساذج . فلا يستطيع الوجودى أن يكون بحال من الأحوال معارضاً للماركسية . كل ما يملكه الوجودى إذن هو الإستعداد للانتقال إلى ما بعد للماركسية وفتح النوافذ ليطل على ما وراء اللادية . وهذا هو ما لم يكن واضحاً أحياناً في أذهان بعض الاشتراكيين من ضرورة فتح النوافذ إلى ما وراء الواقع النظرى الاشتراكى وأن كان من المحتمل دائماً أن يكون وراء هذا الواقع النظرى الاشتراكى سارتر نفسه ومن خلفه الساترية بكيانها الشامل .

وعندما كان سارتر بالقاهرة ألقى خطاباً رائداً في قاعة سيد درويش بأكاديمية الفنون بالهرم عن نظراته الاشتراكية . كان ذلك في أوائل سنة ١٩٦٧ . وتحدث سارتر عن مفاهيمه السياسية . وخطر لى أن أثبت بسؤال

مكتوب بالفرنسية إلى سيمون دى بوفوار رفيقته في الرحلة ترى إمكان سؤال سارتر بشأنه وهي جالسة إلى جانبه تفحص الأستة وتقرأها . كان كل أمل هو أن أدفعه إلى الكلام عن مستقبل فلسفته هو نفسه فسألته في الورقة للكتابة المجهولة ما يلي : إلى أى حد تنوى الاهتمام للار كسية وهضمها في فلسفتك ؟ وإذا بسيمون دى بوفوار تتعجب من السؤال وتبدي شعورها بأنه لا معنى له لأن سارتر اشتراكى مخلص . ولم تدع له فرصة التفكير في أبعاد السؤال في تلك اللحظة وانتقلت إلى السؤال التالى وأغفلت سؤالى .

وبطبيعة الحال لا يمكن أن تكون سيمون دى بوفوار على إلمام كاف بتفكرات فلسفة سارتر أو بأدراك أبعادها النظرية وخطوطها البعيدة بالصورة التى يتخيلها من يعرف علاقة كل منهما بالآخر وخاصة فيما يتعلق بآخر التطورات الفلسفية عند سارتر مما لم يدخل فى إطار اهتمامات سيمون دى بوفوار بعد إنصرافها عن المسائل الجوهرية التى ظلت نصب عيني سارتر نفسه على الدوام . ذلك أنها قد انصرفت نهائياً عن مسائل الفلسفة البهجة والاشتراكية النظرية منذ سنة ١٩٥٥ تقريباً وبدأت تركز على اهتماماتها بمشكلة المرأة وعلى كتاباتها بخصوص بعض الموضوعات الأدبية مع تسجيل الذكريات وتحليل الأفكار الأولية للوجودية . وابتعدت سيمون دى بوفوار شيئاً فشيئاً عن صميم ما يجرى بداخل فكره الاشتراكى وتطوراته النهائية . ويمكن ملاحظة أن سارتر نفسه لم يدافع قط عن فهمها لأبعاد نظرياته السياسية ولم يشأ أن يقرر أبداً أنها على صواب فى تحليل آرائه . وعندما دافعت سيمون دى بوفوار عن سارتر ضد ميرويونى ألترزم سارتر الصمت التام ولم يتدخل قط فى المساجلة . فإذا عرفنا أيضاً من علاقتهما الشخصية أنه — أى سارتر — يرى سيمون دى بوفوار ويحبد عليها ولا يجب أن يחדش فكرها أو ينقض رأيها وأنه حريص على (م ٢ — سارتر)

صحتها النفسية ويشغل نفسه بملاحظتها ويجب الاطئنان عليها وعدم إثارتها بما يرجحها إلى عنادها القديم في التمسك بالرأى وهو ما كان يشخصه على أنه فصام عقل على سبيل الداعبة في شبابه الأول^(١) . . . أقول لو عرفنا ذلك لقمنا موقف سارتر القسرى من سيمون دى بوفوار التى يراها ويميامها يوما بيوم وان انفصلا في دائرة العمل القسرى ذاته .

لهذا كله أثار سؤالى لسارتر سيمون دى بوفوار إثارة كبيرة ولم تستطع أن تنسأ . أو بمباراة أخرى لما كانت سيمون دى بوفوار لا ترى سارتر إلا من خلال فهمها القريب المبني على السماع لا القراءة والاطلاع والمتابعة الكاملة مما قد يكون شاقا اليوم بالنسبة إليها . . . ولما كانت قد أنست إلى عدد من المشاعر لا تثيرها ولا تبدلها حيال رفيق حياتها فقد تعجبت من السؤال وأخذته على محمل سىء ولم تستطع أن تدرك كنهه . أعنى بمباراة أوضح أنها لم تعد قادرة على متابعة فكره السياسى في صورته العالمية المتأخرة التى ظهرت في كتابه المسيرة الأخيرة والتى لم تتقلها عنه مشافهة .

وئارت سيمون دى بوفوار بمد أن خرجنا من قاعة سيد درويش وعدت فلتحت بهما في سيارة أخرى مع المرافقين . وذهبتا جميعاً بمد ذلك مباشرة إلى زيارة منزل المهندس رمسيس ويصا واصف حيث دعينا للغداء مع سارتر وسيمون دى بوفوار وزيارة مصنع السجاد الملحق بالمنزل في الحراية .

وكانت ثائرة طول الطريق حتى هبطنا من السيارات ونجمنا من جدبلى بهو الاستقبال بمد زيارة المصنم . وجلسنا للحدث معهما في حرية كاملة بمد الغداء . وكانت سيمون دى بوفوار لا تزال تردد السؤال وتعجب من منامأثناء

(١) الدينى : القضايا للماصرة في الفلسفة ص ١٠٧

تناول الغذاء . وحاولت تفسير السؤال وشرحه لما أثناء الغذاء فقالت لى :
لا شك أمك أنت الذى أرسلت هذا السؤال . فأجبتها : ولكنك يا سيدتى
ما كنت تهتمين هذا الاهتمام بالسؤال لو لم يكن ذا دلالة قوية فى تفكيرك .
وما كان يبلغ بك الغضب هذا البالغ لو لم يكن ذا موضوع .

وحاولت أن نجيب على كلامى بردود عصبية غير مقلقة مع بعض التهرب
أحياناً إلى أن تمددت تغيير للوضوع وجعلتها تذكر موضوعات أخرى تهمنى
فى تاريخها الشخصى ، فأنصرفت إليها بذهنها وكلامها وذكرياتها وبعدت عن
موضوع السؤال . وفهمت أنها لا تريد أن يتجه ذهن أحد إلى أن سارتر يعادى
للاركسية . فالمفروض أن سارتر ماركسى ولا يمكن أن يسمى إلى للاركسية .
وللماركسية موجودة ضمناً فى تفكيره بكل كيانها . وقد يفهم بعض الناس
السؤال فيها خاطئاً ويضمون سارتر فى قائمة أعداء التتلمذية . ولذلك شرحت
لما أن الأمر لا ينطوى بحال على إسادة إلى سارتر وإنما على فهم لمضمون
التحول الإشتراكي الجديد الذى يهدف سارتر إلى إدخاله على للاركسية .

وأتيحت لنا فرصة الجلوس للحديث مع سارتر شخصاً شخصاً على حدة أمام
الجميع فى جلسة مستديرة . فكان كل منا ينتقل إلى جواره ليراجعه فى بعض ما يمين
لنا الحديث معه بشأنه . وانهزت الفرصة وأعطيناه عدداً من كتيه عن الوجودية
كما أعطيتهم نسخة من كتابى عن التضاييا للعاصرة فى الفلسفة وحديثه عن تفكيرى
بصد الساترية كاشتراكية جديدة تتضمن للاركسية ذاتها وتزيد عليها بما
تأتى به من مضامين جديدة لمجاعة التقدم المصرى وبما تستحدثه من مناهج
الاكتشاف الإرتردادى التقدمى فى آن مما . هذا النهج هو مذهب الاحاب
والإياب للمعمرين . وهر منهج يقوم أساساً على عدم الإنتهاء إلى نهاية أخيرة
فى الشمولات الإنسانية وفى مواقع الجماهير للظورة . منهج سارتر ارتدادى

تقدمي تحليلي تركيبي في وقت واحد. وهو في نفس الوقت منهج ذهاب وإياب يستمر في التزايد والوفرة بين اللادة الموضوعية أو المضمون الفكرى (الذى يضم العصر كدالات تدريجية) والعصر (الذى يضم المضمون أو الموضوع في كل شموله) . وهذا يقتضى بطبيعة الحال توالفاً مكرراً متبادلاً بدرجات لا متناهية بين الكل والأجزاء مع عدم الركون قط إلى خاتمة مبدئية والاحتفاظ بالشمولات الإنسانية دون الاكتمال الذى يحقق النسبة المثوبة التامة المغفلة .

سارتر يرفض الاكتمال المطلق والإقفال النهائي في أى مذهب ولو كان هذا المذهب هو الماركسية ذاتها . وتقدم سارتر في أخريات فلسفته بما يفصح عن رغبته في إضافة دفعة إلى الماركسية مع تضمينها فلسفته هو شخصياً . وهذا هو ما قصدت إليه في سؤالى وأخبرته بأنه لو قدر للسارتري أن تنال من إهتام الناس ما يدفهم إلى تنمية واقمهم بحيث يصبحون قادرين على تجديد الماركسية تجديدًا سارترياً لصارت السارتريه اتهاماً للماركسية حتى العظام .

واستجاب سارتر لمحدثتى استجابة رفيقة مهذبة ورد على مؤيداً كلامى في كل خطوة وأكد موافقته لكل ما قلته ولم يشأ أن يشير إلى الاشكال الذى أثارته سيمون دى بوفوار . وأحسست بحرارة إتقافه معى في كل ما نطق به من أفاظ الترحيب والتشجيع والتأييد مع استمراره بعد ذلك في معاودة الكلام في هذا الموضوع كما انفردي أثناء زيارتنا المتكررة للأهرام وسقارة وغيرها من الأماكن السياحية الخلوية .

وسألته سؤالاً آخر أثناء الحديث الصغرى الأخير الذى عقده قبل مغادرته الجمهورية العربية المتحدة . قلت له في سؤال مكتوب أيضاً : هل يمكنك أن تقبل الحىء إلى مصر لتعيش فيها وتشارك في بناء إشتراكيها الشاب لو دعيت إلى ذلك على نحو ما كان يدعى الفلاسفة من أجل الإسهام في رسم خطوط سياسات

القول الأخرى ومعالها الإيديولوجية في المصور القديمة ؟

وكان سؤال مواصلة لمحدثاتنا السابقة وتحديداً لهايتها فضحك الجالسون جميعاً وافضل سارتر ضاحكاً في حماس وهو يجيب : نعم (مع ضغط الحروف)
فيا هذا أثناء مدة الصيف . فالصيف هنا حار لا أحتله .

ولعل هذا كله يفصح من قريب أو من بعيد عما أريد في الصفحات القادمة أن أتناوله . ويمكن أن يستشف القارئ من كلماتي السابقة حقيقة المشكلة التي يهمني أن أعالجها أمام عيني . ولله فهم سلفاً مدار كل ما سوف يأتي من الفصول . فالوجودية بمنهاها السارترى فلسفة في الوجود وفي التربية وفي الأخلاق وفي السياسة ويستعمل فصل هذه الجوانب بعضها عن بعض لأنها كلها متكاملة ومتناسقة بما لا يسمح بأى أقسام بداخلها . وهذا كله هو موضوع هذا البحث .

عبد الفتاح الديدي

سارتر

حياته ومؤلفاته وعصره

ولد جان بول سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ وكان والده بحاراً توفي في الهند الصينية وهو صغير . فتولى جده لأمه تربيته . وكان جده مدرساً للغة الألمانية في مدرسة هنري الرابع الثانوية بباريس . ونظم سارتر أولاً بمدرسة سان روشيل ثم في المدرسة الثانوية التي كان جده مدرساً بها وهي مدرسة هنري الرابع الثانوية أثناء الحرب العالمية الأولى أي سنة ١٩١٤ .

والتحق سارتر سنة ١٩٢٤ بالمعلمين العليا إلى سنة ١٩٢٨ ثم حصل على الأجر بماسيون في الفلسفة سنة ١٩٢٩ . وعمل بعد ذلك مدرساً في كل من لاون والهافر . وقضى فترة في ألمانيا بالمعهد الفرنسي في برلين حتى تعمق دراسة الفلسفة الألمانية . وعاد عقب تلك الفترة مدرساً بمدرسة باستير الثانوية في حي « نبيي » بباريس . وهو امتداد للشانزليزيه خلف قوس النصر للشهور بميدان ديجمول (سابقاً ميدان ليتوال) . وطلب في التمتبئة العسكرية سنة ١٩٣٩ حيث أرسل إلى خط ماجينوه المشهور أثناء الحرب العالمية الثانية . وهناك عمل مع ميرلوتوت الذي كان ضابطاً احتياطياً ، أما هو - أي سارتر - فكان مجرد جندي بالخلمة الطبية . ووقع في الأسر في يونيو سنة ١٩٤٠ إلى أن تم الإفراج عنه في سنة ١٩٤١ وعاد لعمله كمدرس للفلسفة في مدرسة باستير التي انتقل منها بعد ذلك إلى مدرسة كوندورسيه . واستقال سارتر من التعليم سنة ١٩٤٤ وأصبح كاتباً مختصاً بالتأليف فقط . وقام برحلة واسعة النطاق إلى أمريكا سنة ١٩٤٥ وصدر أول عدد من أعداد

« المصور الحديثة » وهى المجلة الفلسفية التى أشرف عليها ابتداء من شهر أكتوبر سنة ١٩٤٦ عندما ظهرت حاملة اسمه .

والواقع أن ميلاد سارتر سنة ١٩٠٥ وضعه فى قلب كل التصولات الفكرية والفنية والعملية والسياسية . ويمكن أن يكون للرء من مواليد تلك السنة لى تنزع فى قلبه كل قلاقل القرن العشرين وخافوه ونزواته .

فقد ظهر سنة ١٨٣٤ كتاب شلاير ماخر عن الجدل وظهر سنة ١٨٤٠ كتاب بوخيز عن الفلسفة من وجهة نظر للسيعة والتقدم مما وكتاب برودون عن الملكية . وفى سنة ١٨٤٦ ظهر كتاب برودون أيضاً عن التناقضات الاقتصادية ثم ظهر فى سنة ١٨٤٧ كتاب ماركس عن شقاء الفلسفة والبيان الشيوعى بقلم ماركس وأنجلز . وقبل ذلك ظهر كتاب هيجل عن ظاهرية الفكر سنة ١٨٠٦ وعلم للنطق سنة ١٨١٢ ، وظهر كتاب الوجود والزمان لهيدجر سنة ١٩٢٧ أى بعد ذلك بأكثر من مائة عام .

وظهرت نظرية النسبية سنة ١٩١٦ كما ظهرت بعض شروح أينشتاين حول نظرية الكواكبا (الوحدة الكمية) سنة ١٩١٧ . وظهرت لليكانيكا التجميعية سنة ١٩٢٨ على يد العالم الفزيائى الفرنسى لوى دى بروى فاهتزت مروش الفزياء والليكانىكا التقليديين .

وظهر بالإضافة إلى ذلك كتاب ماكس فيبر عن مجموعة الأقوال فى علم الاجتماع وفى السياسة الاجتماعية سنة ١٩١٠ . وعرفت الفلسفة الأصول النظرية للقلق فى كتبه هيدجر عن ماهى الليتافيزيقا سنة ١٩٢٧ .

ولا يحاول أى علم أن يختصر بشرح العالم الحقيقى بأكله . ولكن يحاول كل علم اختيار الجانب الذى يخصه . ورغم ذلك تظهر على كل علم ملامح

أساسية مشتركة ويتميز كل فرع من فروع المعرفة ببعض التأثيرات أو ببعض الأبعاد الخاصة بطبيعة العصر الذى يعيش فيه بأكمله .

وسارتر ولد فى أخطر لحظات الانقسام والتفتير العرقى فى القرن العشرين ومات والده سنة ١٩٠٧ أى بعد مولده بسنتين . فاستثمر معنى الاغتراد للزير والضيافة للفروضة على الآخرين محوه منذ وقت مبكر . وعاش بعد ذلك فى كنف جده مدرس اللغات الذى عامله أطيّب معاملة ، وعرفه حياة البحث والدراسة والفضول منذ أيام طفولته الأولى .

وتزوجت أمه سنة ١٩١٦ أى عندما كان فى سن الحادية عشرة . فكان أول الأمر فى كنف جده للتخصص فى تعليم اللغات ثم صار بعد زواج أمه فى كنف مهندس غريب . واستثار ذلك كله فى قلبه خيال الانتماء رغم أن معاملته زوج أمه له طول سنى بقائه فى بيته .

وقال أحدم معلقاً على هذه الظاهرة أن احساس سارتر الأصيل بالحرمان من الامتلاك دفعه إلى التمويض بامتلاك ناصية آراء العصر وأفكاره وبتوسط الحركة الثورية الجديدة . واستشف أحدم ملامح قضية معينة لوضعه فى المنزل حيال زوج أمه . وأثيرت مقارنات عديدة بين بعض المواقف فى حياته وبعض للشاهد فى رواياته ومسرحياته وكتابات

وتعلم سارتر فى مدرسة المعلمين وحصل على الليسانس سنة ١٩٢٨ وحل الأجر جاسيون سنة ١٩٢٩ . وبرزت فى حياته صديقه ورفيقة حياته سيمون دى بوفوار لأول مرة أثناء دراسته فى الأجر جاسيون . وعرفه بها أحد أصدقائه المقربين الذى كان يسميها باسم كاستور . وكاستور هو حيوان السمور ذو طبيعة العقل البناء . وأهدى سارتر رواية الثنيان وكتاب نقد العقل الديالكتيكي إلى هذا الأسم مشيراً إلى سيمون دى بوفوار . وكانت زميلته فى الأجر جاسيون

فتشأت بينهما منذ ذلك الوقت علاقة قوية وتقام محقق وصاروا زوجين لمدة امتدت بهما إلى الآن بدون عقد رسمي .

وكان من زملاء سارتر في الأجر جاسيون ثم في الخدمة العسكرية والعمل الصحفي والسياسي نيزان وكامو وميرلوبونتي قوييت بينهم أوامر للوادة . وكانت العلاقة بين هؤلاء الكبار ذات نتائج هامة في تاريخ الفكر الإنساني عامة وعلى الفكر الاشتراكي الفرنسي بخاصة .

واشتغل سارتر بعد ذلك بتدريس الفلسفة في مدينة المافر بفرنسا عقب انتهاء مدة تجنيده . وظل يعمل مدرسا للفلسفة بمدرستها الثانوية من سنة ١٩٣١ حتى سنة ١٩٣٦ ، وهذا باستثناء السنة الدراسية ١٩٣٣ - ١٩٣٤ التي قضاهما باحثا في العهد الفرنسي ببرلين .

وقام بالتدريس سنة ١٩٣٦ - ١٩٣٧ في اللاؤون ثم انتقل بعدها إلى باريس حيث قام هناك بتدريس الفلسفة في مدرسة باستير حتى سنة ١٩٣٩ عندما أعيد استدعاؤه بالجيش في مطلع الحرب العالمية الثانية .

وكان قد ألف قصته الثنيان في مدينة المافر . ويكاد يشم للردائحتها بين سطور روايته . وكانت هذه أول محاولة أدبية حقيقية له . وظهر في نفس الوقت تقريباً أو قبلها بقليل كتابه عن الخيال كما نشرت في نفس السنة تقريباً قصته « الحائط » بعدد يولييه سنة ١٩٣٧ في المجلة الفرنسية الجديدة .

ولاشك أن منابت فكره قد تكشفت خلال أسلوبه وزوايا قلبه وعناصر تفكيره في نظريته عن الخيال . غير أن رواية الثنيان كانت عملاً ملائماً في الأدب وفي فن الكتابة الروائية . وتطلع العالم فجأة إلى الرجل القصير الذي لم يبلغ سن الخامسة والثلاثين مؤلف الثنيان . فقد كانت تبشر من أول سطر من

سطورها بموهبة فذة ، وعرف الققاد مواطن استقائه لأسلوبه الكتابي وملاحظاته. ولكنه رغم ذلك كان شامخاً بمد أن استبحال التقليد بين أصابعه إلى فن خاص يشده إلى عالم الفكر الواسع العميق . وتبينت بالتالى فى مؤلفه بدور لشجرة سامقة لم تمقها فى طريقها الزوايح الهوج ولا الرياح الصوارد .

واهتز العالم أجمع لموه وجودية سارتر . ولم تكن وجوديته حينذاك سارترية بالمعنى للفهوم اليوم للسارترية . ولكنها صارت سارترية بمد أن حمت مبادئها وأصولها ومد أن تخطت نطاق الفلسفة إلى نطاق التجربة والتطبيق الاجتماعيين . فلم يمد أسم الوجودية يكفيننا اليوم للإشارة والتطبيق على مذهبه الفلسفى . إذ صار أسم الوجودية محلوداً بالنسبة إلى السارترية فى موقفها الجديد الأعم كنظرية معرفية أخلاقية عن المجموعات تضم للاركية بين طياتها وتزيد عليها .

وليس استطراداً أن نحدد منذ الآن تلك العلاقة بين الوجودية والسارترية . فالوجودية تحولت إلى سارترية على يد سارتر نفسه . وفان النزوع إلى السارترية واضعاً منذ البداية . فما كان لسارتر على نحو ما عرفناه أن يكتفى بالعمل على مستوى الأفكار الوجودية العامة وأعنى بها السارترية . فهناك الوجودية المحدودة وهناك الوجودية العامة والوجودية العامة هى السارترية بالمعنى للفهوم اليوم فى عالم الفلسفة والسكر .

غير أن الفلسفة الأولى التى نبتت على قلم سارتر كانت وجودية مثل غيرها من الفلسفات للوجودية . واستطاعت أن تشق طريقها كسارترية متفردة واصمة بناء على الوجودية السكامفة فى قلبها . أى أن الوجودية المحدودة هى السبب للبائس الأسمى للوجودية العامة أو السارترية . ولولم تستقر الوجودية فى أعماق السارترية لفقدت الكثير جداً من مقوماتها ولتخلت فى الطريق عن علميتها وأخلاقيتها ومنطق تكوينها النظرى والملى على السواء .

لهذا قلنا ان السارترية ولدت بالضرورة وجودية . إذ حققت لها هذه الولادة ارنيا لها بالحياة وبالإنسان وبنظرية العلم وبنظرية الاجتماع وبالفلسفة وبالتقدم وبمادة الفاس على وجه الخصوص . فكانت بذلك أول فلسفة تمثّل النقد العلمى كأيديولوجيا شعبية وكنظرية فى المجموعات . بل كانت أول فلسفة تمثّل روح العصر وتواصل تيار الفكر الاشتراكي وتتخطى عوامل التخلف والجمود وتتميز على تدعيم الثورية المعاصرة وتحافظ أساسا على معنى الحقيقة الإنسانية والحقيقة المعرفية الخالية من أغراض التعزيب والانتفاع والتواطؤ أو التضاضى الطائفى .

ووقع سارتر أسيرا فى يد الألمان فى ٢١ يونيو سنة ١٩٤٠ أثناء الحرب العالمية الثانية ولم يطلق سراحه إلا أول أبريل ١٩٤١ تحت تأثير ادعائه للستمر أنه رجل من اللدنيين . ويقول هو نفسه فى رثائه لميرلوبونتي انه كان جنديا بسيطا بينما كان ميرلوبونتي ضابط احتياط . ولم ينج سارتر من الأسر إلا لأنه كان بالفعل يقوم بالخدمة فى المستشفيات .

وعاد إلى مدرسة باستير فى باريس وانتقل إلى مدرسة كوندورسيه حيث ظل إلى سنة ١٩٤٤ التى قام بعدها بعمله فى الصحافة . وفى هذه الأثناء أصدر كتابه عن الوم ومسرحية الدباب أو الدم وكتابه الفلسفى الضخم تحت عنوان « الوجود والعدم » الذى ترجمه أخيرا إلى اللغة العربية الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى . وكذلك أصدر سارتر قصصه تحت عنوان دروب الحرية ومسرحيته ذات الفصل الواحد عن المحاكمة السرية .

وبعد ذلك التاريخ قام سارتر برحلات شتى إلى الولايات المتحدة الأمريكية وإلى الاتحاد السوفيتى كصغنى وكدير لجهة المصور الحديثة أو الأزمنة الحديثة . واستطاع أن يتكلم فى كل مكان عن الفلسفة الوجودية كما

استطاع أن يحمل من مجلة الصور الحديثة منيراً عالياً عالياً في وقت وجيز وتعاون معه تعاوناً إيجابياً ميرلوبونى وسيمون دى بوفوار . غير أن موريس ميرلوبونى كان المدير السياسى للمجلة وشارك في أعمالها مشاركة جادة برغم أنه عرف في حياته كمجرد مستشار : ولم يقبل ميرلوبونى وضع اسمه بالفعل جنباً إلى جنب مع سارتر رغم قيامه فعلاً بالإدارة مع سارتر ورغم إلحاح سارتر أكثر من مائة مرة عليه (كما جاء برثائه له) بقبول وضع اسمه في الإدارة معه بالتساوى .

وأصدر سارتر عقب ذلك محاضراته الشهيرة عن الوجودية نزعة إنسانية (سنة ١٩٤٦) وكتابته المعروف عن بودلير سنة ١٩٤٧ . وأصدر كذلك مؤلفه عن الاشتباك ومسرحية الأيدي القفزة سنة ١٩٤٨ .

ولا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن سارتر هنا كان قد دعم الوجودية الفلسفية وساندها وأثبت وجودها في الوسط الفكرى العالمى بصورة مذهلة حقاً . هذه الوجودية التي لم تعرفها من قبل سوى قاعات الجامعة والدورات الفكرية المحدودة صارت تحت تأثير كتابات سارتر حديث الأندي واللاهى والجمعيات فضلاً عن قاعات المدرس وأروقة المحاضرة . وظهرت معالمها في كتابات المؤلفين والأدباء والباحثين والشعراء والفلاسفة . ولم يخل درس من دروس الفلسفة من كلام من الوجودية كما لم يخل بحث من إشارة إلى مواقفهم واتجاهاتهم وتفسيراتهم .

ووقفت لها بالرصاد تيارات كبيرة معارضة . كانت هذه التيارات تحسب أن المستقبل لها ولم تكن تتصور خروج هذا العملاق الفكرى الجديد فجأة وعلى هذا النحو للفت للانتظار إلى عالم الفكر والأدب والفنون . لم تكن هذه التيارات ترى سوى مستقبلها ولا تعرف للإنسانية سوى هذا المستقبل نفسه . فإذا بها تفاجأ بمن يحتطف منها للمستقبل ويعفيها من اللهام التي كانت تتطلع إليها . وبالتالي فقد عارض الكثيرون تيارها وأحس بخطورها أقصى اليسار

للاركسي وأقصى اليمين الديني وماجها كل من استطاع حل القلم في كتاب أوفى صحيفة أوفى ندوة عامة . وظهرت للوفقات والكتبت تحمل أنسى وأعنف الا.إهامت إلى هذا الفيلسوف الشاب الذي أبدى أفكاره في جرأة وشجاعة على ملائمة الناس وإزاء الجماهير المتدافعة للتزاحة من شق الاتجاهات والأحزاب .

وكان سارتر بلاشك أول فيلسوف يواجه الجماهير نفسها بلا أدنى تردد أو تخوف . عرضت عليه الجامعة فرفضها وعرضت عليه الجوائز فلم يفتش أمامها وجعل همه الأكبر أن يبلغ صوته الجماهير وأن يصيد شباب الاتجاهات المختلفة ليقرأوه ويسمعه ويستجيبوا لرايه وفكرته . وسارتر بذلك هو أول فيلسوف أصيل يخرج على القاعدة الذهبية في الفلسفة التي تدعو إلى تجنب الجماهير من أجل اكتساب حرية القول والفعل . فقد كانت الجماهير تمثل خطراً حقيقياً بالنسبة إلى كل فيلسوف ولو كان ممن يملقون العامة في أحلامها . لم يسل فيلسوف قط من خطرها إلا إذا ساندته القوى الرسمية والهيئات . ولم يكن سارتر سوى فرد عادي يلتقي عند الناس فيقابل ابتساماتهم الساخرة وألقاظهم الغاضبة بصدر رحب ويحسب على انتقاداتهم بقله القوى المستقر في قلب حلقات الفكر والأدب .

كان هناك وجودي آخر قبله شارك في الحياة السياسية بمعنى من المعاني هو مارتن هيدجر الذي ولد سنة ١٨٨٩ وكان من أسبق الوجوديين الأحياء إلى تحديد معالم الفلسفة الوجودية تحديداً ناصح الخطوط والملاح . غير أن هيدجر كان ذا جانب فلسفي بعيد كل البعد عن حياة الجماهير والشعوب . كان هيدجر يؤيد هتلر بأقوال صريحة وعبارات واضحة في بدء محاضراته أو عند نهايتها التحية والتقدير . وكان يراه أمل ألمانيا ورمز مستقبلها .

وكانما كان هيدجر يقول ذلك كله أمام الناس ليسكب الأمان اللازم للاشتغال بفلسفته التي لم تكن تشبه الغاية في شيء . فكان موقف هيدجر

أشبه ما يكون بموقف الفيلسوف السالم الذي يريد تحقيق عمله الفلسفي في اطمئنان . ولكنه كان بعيداً عن أن يسمى موقفاً جماهيرياً بمعنى الكلمة . كل ما في الأمر أنه كان يثبت قدرته على أ كمال فلسفته وإعلاء رسالته . ولذلك كانت ترد على لسانه عبارات صريحة في تأييد هتلر دون التنازل عن بعض فلسفته في سبيل تدعيم الموقف السياسي . وكان بعض تلاميذه يتأثر بكلامه وفلسفته إلى حد أن يخرج من محاضراته صرخات . . لقد عزمتم على أن أصمم شيئاً . . لا بد من إتخاذ قرار . . ولكن بأي شيء لا أدرى ؟

أما سارتر فرجل لا يؤيده أحد ولا يقف هو نفسه أمام أو وراء أي سلطة سياسية . ولم يكن يوماً ذا رغبة في إسترضاء إحدى السلطات . وأسند إلى شيء واحد فقط هو قلبه . ونازل الكثيرين واكتسب الشهرة التي جعلته أحد أعلام هذا العصر . وعرف بالصدق وبالاخلاص وبالتصديق للمرفق وبالتمسك بالأخلاق والشرف . وناضل من أجل إقرار سارترية وإقامتها على دعامة فلسفية صحيحة بالنسبة إلى هذا العصر على أقل تقدير .

واسقطاع سارتر أن يشرع في رسم سارترية وهو يعمد إلى تأكيد الوجودية نفسها . فجهادت فلسفته السارترية ذات طابع علمي حقيقي مطابق لمقتضيات الفكر الاجتماعي والاقتصادي في هذا العصر ومتلائم مع مطالب السياسة في الاستحواذ على عقول الجماهير . . ولم تكن هذه السارترية تأييداً للمذهب معين أو تمسكاً بسياسة جديدة ولكنها كانت تغييراً ثورياً لكل مفاهيم هذا الجيل . وشقت السارترية طريقها إلى الوجود في قالب نظرية جديدة لأوضاع الإنسان الفكرية والسياسية والاقتصادية .

وتصور سارتر اليتيم أن كل إنسان مثله يقيم أيضاً . وكان يتم سارتر هو التفاحة التي سقطت أمام نيوتن فاكشف منها قانون الجاذبية الكلي . كانت

البنافذة هي المناسبة التي تقابلت مع نيوتن في تفكيره النظري كما كان يُبَم سارتر مناسبة اكتشافه أن الناس جميعاً أيتام . الناس جميعاً متروكون ومهجورون في هذا العالم . ورفض سارتر إمتلاء الوجود . ونظر إلى الإنسان بوصفه كائناً غريباً محكوماً عليه بأن يعيش حيث هو وبأن يبحث عن مشروعيه بنفسه وفي نفسه . واكتشف بالتالي معنى الثنيان كوصف لتجربة كلية . وكان هذا الاكتشاف سبيله إلى النظر إلى شخصية روكتتان بطل قصة الثنيان كما لو كان نمط الإنسان في القرن العشرين . فهو الإنسان الذي يجد نفسه عارياً .

ولم يشأ سارتر أن يتبع بالوجودية عند هذا الحد . فالوجودية مرحلة تصميم السارترية وفترة استكمال أسسها وفروعها وقواعدها . بل للوجودية مرحلة غرس جذور الفكر في الواقع وربط الملاحظة بالحقائق الماثلة بالفعل . أما السارترية فهي نظرية المجموعات العملية وهي فلسفة سارتر .

ذلك أن سارتر قد ألف آخر الأمر كتاباً من جزئين أصدر الجزء الأول منه في ٧٥٠ صفحة سنة ١٩٦٠ تحت عنوان نقد العقل الجدلي ولم تشهد بعد جزأه الثاني . وقال في مقدمة هذا الجزء الأول كلمة طريفة دقيقة خجل تمريرها واضعاً عن وضع السارترية والوجودية . ورغم إمتلاء كتابه باسم الوجودية قال سارتر في المقدمة : « أنى لا أحب الكلام عن الوجودية . ولعل هذه العبارة وحدها تكفي لإشعار القارئ بما يريد سارتر أن يقوله في الحقيقة . هذه العبارة تكفي لإشعار القارئ بالحرج الذي أحس به سارتر حينما قطع الشوط بين الوجودية والسارترية ولم يجد الشجاعة الكافية في النهاية لأن يطلق على فلسفته اسم السارترية .

قال سارتر : « أنى لا أحب الكلام عن الوجودية . فأخص ما يميز البحث هو عدم تحمده . واعطاؤه اسماً وتريفه ليس إلا انتهاء للعلاقة . إذ لا يبقى

بمدن شيء . . مجرد حالة منتهية أو بالية ، ملغاة ، من الثقافة . شيء يشبه إحدى
ماركات الصابون . . أو عبارة أخرى مجرد فكرة » .

وحسب هذا الكلام تعبيراً عن الحقيقة الكبيرة . وما كان سارتر يجرؤ
على أن يطلق اسمه على مذهب أو على نظرية تصدر عن قلبه هو شخصياً .
ولكنه على ذلك مباشرة بكلماته تلك . فالقصد بهذه الكلمات بلا شك
تنبيه لثلاثين والباحثين إلى ميلاد السارتريّة ميلاداً كاملاً مستوفى في صورة
نظرية علمية من المجموعات .

وإذا وضعنا السارتريّة إلى جانب الماركسية فعلى أساس احتلال الأولى
مكانة الثانية بالضرورة وعلى أساس شمول الأولى لثانية كجانب نظري غير
مرفوض . ونرى هذا المعنى في صلب كتاب سارتر عن نقد العقل الجدلي . أما
في مقدمته الوجيزة فلا نكاد نفهم من سارتر إلا أنه متواضع وأنه ينطق
بالكلمات في غير إدعاء وأنه يحاول ألا يחדش حياة الماركسية .

إذ يقول سارتر في هذه المقدمة بصدد كلامه عن الوجودية والماركسية :
« وفي النهاية أسأل سؤالاً واحداً : هل توجد اليوم لدينا الوسائل لإقامة علم
إنساني بنائي تازمجي معاً ؟

« سيجد هذا العلم مكانه داخل الفلسفة الماركسية لأنني أعتبر للماركسية -
كما سئري في الصفحات القادمة - فلسفة لا يمكن سبقها في عصرنا . ثم أنني
أتمسك بأيديولوجية الوجودية ومنهجها الاستيعابي كما لو كانت أرضاً مخوفة
بالماركسية نفسها التي تبشها وترفضها في وقت معاً » .

ولا يلبث في نفس المقدمة أن يقول : « للفرقة حالة من حالات الوجود .
ولكن يستحيل رد الوجود إلى ما هو معروف في منظور النظرية المادية . على
أي حال ستظل علوم الإنسان كومة مختلطة من المسارف التجريبية ومن

الاستقراءات الوضعية ومن التفسيرات الشمولية مادما لم يتم بتأسيس مشروعية العقل الجدللى أى مادما لم نحصل بعد على حق دراسة الانسان أو مجموعة من الناس أو موضوع إنسانى فى الشمولية التركيبية الخاصة بدلالاتها وإشاراتها إلى الشمول الجارى . ومادما لم نجعل أساسا لتفكيرنا ضرورة تجاوز كل معرفة جزئية أو معزولة خاصة بالناس أو بالتأجيلهم لنفسها فى سبيلها نحو الشمولية وإلا ارتدت إلى الخطأ بحكم عدم اكتمالها »

ويظهر من ذلك كله أن دور الساترية قدوى إيجابى لأنه يؤدى الدور الضرورى بالنسبة إلى علوم الإنسان وعلوم الاجتماع للتطورة فى العصر الحاضر . وأما ما يأخذ سارتر على للاركسية يتجلى بوضوح فى هذه المقدمة من أكيد ما يلى :

أولا : هل هناك حقيقة للإنسان ؟

ثانيا : هل يوجد عقل جدلى ؟

ثالثا : لا نستطيع التجربة عامة أن تنفى وحدها وبفسها سوى حقائق جزئية ممكنة . هذا من جهة . ومن جهة أخرى لقد شغل الفكر الجدلى نفسه بموضوعه أكثر مما شغل نفسه بنفسه .

رابعا : الجدلى وحده هو صاحب الاختصاص حينما يتعلق الأمر بمشاكل جدلية .

ولمناه الأسئلة وتلك الأقوال دلالات قوية عميقة فى تفكير سارتر بحيث انصكست بعد ذلك بوضوح على أغلب جوانب النظرية التى قام بمرضاها فى كتابه عن العقل الجدلى .

(٣٢ — سارتر)

ذلك أن السارتريه لم تلتفت أن عفت للاركسيه لما ورد بنظريتها للماديه من آراء ولعل هذا هو ما أدى إلى ظهور آراء ضد الماده في روسيا الآن .

قال سارتر : « انه لا يمكن أن يكون للاركسيون معذورين حين يخذعون أنفسهم بنظرية مادية آليه ماداموا يعرفون ويؤيدون الخطط الاشتراكية الضخمة . فالصينى مثلاً يرى المستقبل أكثر صدقاً من الحاضر . وما لم ندرس أبنية المستقبل داخل مجمع محدد ستمرض حيناً لعدم فهم أى شيء فيها هو الجماعى (ص ٦٦) » .

وقال أيضاً : « نستلزم معرفة جبل الإنسان عقلانية جديدة بعد هيجل وماركس . وبسبب خطأ الرغبة في تشييد هذه العقلانية داخل التجربة لأملك إلا أن أقرر أنه لا يكتب ولا يقال اليوم عنا أو عن أمثالنا لا في الشرق ولا في الغرب عبارة أو كلمة خالية من الخطأ البهيم » .

« ولكن قد يسترض على ذلك بأن أحدا لم يقل يوماً الحقيقة ؟ بل على العكس . . . كما احتفظ الفكر بحركته كان كل شيء يمتلئ بالحقيقة أو بلحظة فقط من الحقيقة . وتحتوى الأخطاء نفسها عندئذ على معارف حقيقية . وعلى هذا القياس كانت فلسفتى كوندريك في عصره وخلال التيار الذى حل البورجوازية نحو الثورة ونحو الليبرالية (الصحورية) أكثر صدقاً من حيث هي عامل حقيقى من عوامل التطور التاريخى من فلسفة ياسبرز اليوم . فالخطأ هو الموت . وأفكارنا الحاضرة تضلُّ لأنها تموت قبلنا . فنحن ما له رائحة البعيف ومنها ما يشبه المياكل العظمية الصغيرة تماماً . وهذا له ثمه (ص ٧٤) » .

وفضلاً عن ذلك نسمى السارتريه إلى تأكيد نوعية الحدث التاريخى . أنها تسعى إلى إرجاع وظيفته وأبعاده الجديدة إليه . ومن المؤكد كما يقول سارتر أن

للاركسية لم تكن تجعل الحدث كما لم يكن يجعله للاركسيون أيضاً . فالحدث يترجم في نظرم بناء المجتمع وشكل الصراع الطبقي وعلاقات القوى والحركة الصاعدة للطبقة النامية والتناقضات التي تجعل المجموعات العرقية ذات المصالح المختلفة يعارض بعضها البعض في قلب كل طبقة .

ولكن كشفت إحدى نزوات للاركسية منذ مائة عام تقريبا عن نزعة عدم تطبيق أية أهمية على الحدث . هذه النزوة هي اعتقادها أن الحدث الرئيسي في القرن الثامن عشر لا يمثل في وقوع الثورة الفرنسية بقدر ما يمثل في ظهور الآلة البخارية . ولم ينخفض ماركس نفسه لهذا التوجيه كما يبدو بوضوح خلال كلامه عن لويس في عصر نابليون بونابرت .

غير أن الحدث وكذلك الشخص ينعان إلى أن يصبعا لدى للاركسيين اليوم شيئا فشيئا مجرد رمز . إذ للحدث الحق في التحقق من التحليلات العقلية للوقت أو على الأصح في ألا يعارضها . ومن هنا يميل الشيوعيون الفرنسيون إلى وصف الوقائع بأسلوب السلطة وما يجب أن يكون بالفعل .

والغريب هو أن الماركسية جمدت حين صارت استالينية . فالعامل ليس كأننا حقيقيا ينير جنير العالم . إنما صار عندئذ فكرة أفلاطونية وحسب . وبالتالي صار للحدث عند استالين أسطورة طبيعية بناءة . وتحولت الواقعة الخالصة بأحد العمال في الاعتراف البنائي مثلا إلى حكاية أسطورية خالية من أي دواعي التعلق الاحتمالي لأن كل أدواء لا تمد وأن تكون تمبيرا رمزيا عن ماهية أزلية ، ولاهم الشعوب الاستالينيين بحال من الأحوال جسم الواقعة أو ماديتها . وكل ما يهمهم بالفعل هو دلالتها الرمزية أو مؤداها الرمزية . وبهارة صريحة أصيب الماركسيون الاستالينيون بمس الأحداث .

وتقوم السارترية برد فعل ضرورى حيال هذا الموقف عندما تؤكد نوعية الحدث التاريخى الذى ترفض اعتباره قسماً عابثاً بالنسبة إلى بقية الإمكان أو بالنسبة إلى الدلالة القبلية . فالسارترية تظهر الجدل للرن الصابر الدموب الذى يتجسم فى الحركات على حقيقتها وترفض إعتبار النزاع المائى بأنواعه قبلياً من حيث تمارضه مع التناقضات أو للتعارضات على الأقل .

يل تؤكد السارترية أن ربكة الحدث نفسها هى التى تمنحه غالباً فاعليته التاريخية . وهذا يكفى من أجل تأكيد نوعية الحدث . إذ لا تريد السارترية أن تتمد مجرد دلالة غير حقيقية أو غير واقعية للصدام أو للتضارب كما هو الحال فى الصدام والتضارب النووى . ولا تريد أيضاً أن تتمد نتيجتهما النوعية أو رمزاً إجمالياً لحركات أكثر عمقاً . بل تود السارترية أن تسكتفى بأن تتمد وحدة متحركة مؤقتة للمجموعات المتنازعة تقوم بتغيير هذه المجموعات وتمثيلها بقدر ما تقوم هذه المجموعات نفسها بتغييرها وتحويلها .

وغنى عن البيان هنا أن الصراع قد يتبدى فى الحدث بدرجة معينة من الوضوح وأنه يستطيع أن يخفى وراء التواطؤ للوقت الخصاص بالمجموعات المتصارعة . غير أننا إذا نظرنا إلى الحدث على النحو الذى تفضله السارترية أعنى كوحدة متحركة مؤقتة خاصة بالمجموعات المتنازعة وتمثل على تغيير هذه المجموعات بقدر ما تقوم هذه المجموعات بتغييرها .. أقول إذا نظرنا إلى الحدث على هذا النحو فلا بد أن تتوفر له خصائصه الفريدة مثل التاريخ والسرعة والبناء .. الخ . . . ونتيج دراسة هذه الخصائص فرصة تعقيل التاريخ بحيث يصير فى مستوى الواقع المائل نفسه (ص ٨٤) .

ولا شك كما يقول سارتر فى مقدمة الأنهج الماركسى . إذ أنه خلاصة تحليلات طويلة قام بها كارل ماركس . أما اليوم فالتقدمة التركيبية خطيرة . ويستعين

للماركسيون السكالي بهذه التقديمية التركيبية لتأسيس الواقع الحقيقي مقدماً كما يستعين بها المياسيون لإثبات أن ما وقع كان ينبغي أن يقع على هذا النحو . ويستحيل أن يؤدي هذا النهج بحال إلى أى اكتشاف لأنه منهج إستراضى . والدليل على ذلك هو أن للماركسيين يرفون سلفاً ما يريدون العثور عليه .

أما للنهج الساترى فنهج لإكتشاف لأنه يحيطنا علماً بأمر جديد ، فضلاً عن كونه ارتداداً تقديمياً في آن معا . ولا وسيلة للنهج الا اكتشاف الساترى سوى الذهاب والإياب المستمر . انه يقوم بتحديد تاريخ الحياة عن طريق تعمق العصر نفسه ، ويقوم بتحديد العصر عن طريق تعمق تاريخ الحياة نفسه . ولا تسعى الساترية إلى تسكئة أحدهما بالآخر وإنما تبقى عليهما في تباعد إلى أن يتم الشمول للتبادل من تلقاء نفسه أو إشغال أحدهما على الآخر بالتبادل مما يؤدي إلى وضع حد مؤقت لسير البحث (ص ٨٦ - ٨٧) .

ويمكن تعريف منهج البحث الساترى بوصفه منهجاً إرتدادياً تقديمياً تحليلياً تركيبياً . وهو في نفس الوقت منهج ذهاب وإياب يستمر في التزايد والوفرة بين الموضوع (الذى يشمل العصر كدلالات متدرجة) والعصر (الذى يضم الموضوع في شموله) .

فلواقع أنه بمجرد العثور على الموضوع في فرديته وفي عمقه يدخل في التوفيق تعارض مع الشمول بدلاً من البقاء خارج هذا الشمول حسب رأى الماركسيين في تكامله مع التاريخ . أو ببساطة موجزة يتيح مجرد التعارض الساكن بين المضمر والموضوع فرصة ظهور الصراع الحى ظهوراً فجائياً (ص ٩٤) .

ويتعدد الإنسان عن طريق مشروعه . وعلى ذلك يتجاوز هذا الكائن

المادى دائماً الظروف الخاصة به . إذ يكشف موقفه ويحدده ويجاوزه وبالطبع عليه
كياً يتوضع عن طريق العمل والفعل أو الحركة . وليس المشروع إرادة
ولا ينهى الخلط بين المشروع والإرادة . إذ الإرادة وحيدة مجردة ورغم استطاعتها
على أن تكون إرادة في بعض الظروف وعلى أن تلبس صورة إرادية .

والإنسان كائن ذو دلائل بالنسبة إلى نفسه وبالنسبة إلى الآخرين . انه يحمل
معنى مادما لم تكن قادرين إطلاقاً على فهم أصغر حركاته دون تجاوز الحاضر
البهت وشروحه في ضوء المستقبل . وهو — أى الإنسان — خالق علامات
ورموز حيث أنه يسبق نفسه دائماً حين يستعمل أشياء معينة ليشير بها إلى أشياء
أخرى غائبة أو مستقبلية . غير أن كلا الملمتين سواء في سببه لنفسه أو في خلقه
للعلامات تستخلصان من التجاوز البهت البسيط .. التجاوز للظروف الحاضرة
سعيًا وراء تغييرها القدام .. والتجاوز للشيء الحاضر تطلماً نحو عدم حضوره ..
وهما نفس الشيء ، ويبنى الإنسان العلامات لأنه ذو معنى في حقيقته الخاصة به .
وهو ذو معنى لأنه هو نفسه تجاوز جبلى لكل ما هو مطلق قط . وما نطلق
عليه اسم الحرية هو استعانة نكوص المستوى الحضارى على عقبيه إلى
السوى الطبيعى .

وكما ندرك معنى السلوك الإنسانى ينبى أن يوفر ما يسميه المحللون
النفسيون والمؤرخون الألمان باسم « الاستيعاب » . وليس في هذا الاستيعاب
أى هبة خاصة أو ملكة خاصة بالجنس . فهذه للمرفة هى مجرد الحركة الجدلية
التي تفسر الفعل بدلالته النهائية إبداء من ظروف انطلاقة .

وهى معرفة تقديمية في الأصل . اننى أفهم حركة أحد التزملاء وهو يجبه
نحو الشباك إبداء من وضع مادى أو موقف مادى معين توجد فيه نحن الاثنين
عندما يكون الجو حاراً مثلاً . فهو يفتح لنا مفعلاً إلى الهواء الطلق . وليست

حركته هذه مسجلة ضمن درجة الحرارة وليس مبدئها الحرارة نفسها كقوثر خارجي مثير لفعل متعكس مسلسل .

كل ما هناك أن نمة سلوكا مركبا يوجد أمام ناظرى كل المجال العلمى الذى وجدنا أنفسنا فيه وهذا السلوك يقوم بوجود نفسه . والحركات جديدة تسمى فتكيف مع الوقف مع العقبات الخاضعة . ولكن لا بد أن أسقشعر نفس 'الجو الساخن' كحاجة إلى نضارة الهواء أو كاستدعاء الهواء . . أى أن أكون أنا نفسى الاجياز الذى أحققه وأحياء لموقفنا المادى من أجل تجاوز التناجى فى الحركات ومن أجل إدراك الوحدة التى تشكلها لنفسها . وليست الشبائيك والأبواب فى الثرفة حقائق سلبية تماما . قد أعطاهما عمل الناس الآخرين معناها وجعل منها أدوات وإمكانات لأى إنسان آخر . . لأى شخص . . لأى واحد من الآخرين . وهذا يعنى أنى أستوعبها سلفا كأبنية أدائية وكتنجات لنشاط موجه . غير أن حركة زميلى تقضح التعليلات والإشارة المبورة فى هذه التنجات . ويكشف لى سلوكه أمامى المجال العلمى كما لو كان « مكانا طريقيا » وتصير الهيئات الخفوة فى الأدوات على العكس المعنى المبور الذى يمحلى أقوى على إستيعاب الشروع . فسلوك زميلى يوحده الثرفة والثرفة تعطى ترفيقا لسلوكه .

وهكذا تأتى الدلالات من الإنسان ومن مشروعه ولكنها تسجل نفسها فى كل مكان فى الأشياء وفى نظام الأشياء . أن كل شىء له معنى فى كل لحظة وتكشف لنا الدلالات العاس والملاقات القائمة بين العاس خلال أبنية مجتمعا ولكن هذه الدلالات لا تظهر لنا إلا بمقدار ما نكون نحن أنفسنا قادرين على الدلالة وعلى إعطاء المعنى . ذلك أن استيعابنا للآخر لا يكون تأمليا بمجال من الأحوال أنه إحدى لحظات إيجاميتنا القمالة أو ما يسمى بالبرأكسيس الخالص

بنا وطريقتنا في أن نعيش العلاقة الماثلة الإنسانية التي تربطنا به في إطار الصراع أو التوافق والمهادنة أى خلال للممارسة .

ومن بين هذه الدلالات ما يحيلنا إلى موقف مماش، أو إلى سلوك أو إلى حدث جماعى . غير أنه من الضروري أن يدغمنا مجرد التنقيب في المجال الإجتماعى إلى اكتشاف حقيقة أن الرباط الفأى بناء دائم للمشروعات الإنسانية وأن الناس الحقيقيين يعرفون قدر الأموال والأنظمة الشاملة والكيانات الاقتصادية بناء على هذه الرابطة الفأية أو العلاقة الفأية .

وجين بعد ذلك لنا أن استيعابنا للآخر يتم بالضرورة عن طريق الفأيات أو الفأيات . ومن يرى بينيه رجلا يميل عن بعد ويقول « لا أستوصب ما يفعله » يستطيع إذا هو قام بتوحيد العنظرات للفنصلة لهذا النشاط بناء على توقع النتيجة المقصودة أن يستبصر الحقيقة . . حقيقة عمل ذلك الرجل .

ولهذا حق عندما تظل الفأية حقيقية كدلالة لمشروع معاش لأحد الناس أو لإحدى الجماعات الإنسانية على أساس اعتبار للظهر صاحب حقيقة من حيث هو مظهر على حد تمييز هيجل . . حق عندئذ يكون الأنسب أن نحدد دورها وفاعليتها العملية أسوة بالحالات السابقة . ذلك أن الفأية هى للوضمة نفسها كقدرة على إنشاء القانون الجدلى لمنطسوكى بشرى ووحدة متناقضاته الداخلية . ومن شأن الفأية أن تنفى أخطاء سير المشروع فتتطور وتتجاوز متناقضاتها مع تحقيق المشروع نفسه . وبمجرد اختتام للوضمة تجتاز الوفرة الماثلة للمشروع الفأية الوفرة الخاصة بالفأية نفسها إلى المآل الفأية (إذا نظرنا إلى الفأية بوصفها تدريجيا موحداً للمأنى) ابتداء من إحدى لحظات ماضيها الذى نضمه في التقدير والحسبان . ولكن في هذه اللحظة نفسها لا يظل للمشروع فأية ولا ينتهى كفأية بل يصير عندئذ حاصل العمل أو عائد العمل ذاته ويصبح فوق ذلك قائما

موجوداً في العالم ويضمن بالتالي ما لانهاية له من العلاقات الجديدة .

وإذا رفضنا رؤية الحركة الجدلية الأصلية في الفرد وفي مشروع إنتاج حياته للتمثلة في التوضيح كان علينا إما أن نتخلى عن الجدل أو أن نجعل منه القانون الباطني في التاريخ . وقد أمكننا أن نشاهد هذين الطرفين . وعند انجيز كان الجدل متضجراً بحيث يتصادم الناس كما لو كانوا جزئيات فزيائية نووية ناجمة عن كل الاضطرابات للتمارضة . وكان الجدل بذلك واسطة وحسب . فهو جلد متوسط .

أما ماركس فاستطاع أن يلمح أساس المشكلة الجدلية . وعندئذ اكتشف أن رأس المال في كل مجتمع متصرف يبدو أكثر فأكثر كقوة اجتماعية يقوم عليها صاحبها باعتباره مالا موقفاً . وبالتالي تؤدي الغايات الظاهرة إلى إخفاء للضرورة العميقة الخاصة بالتطور والآلية القائمة . فرأس المال يتعارض مع المجتمع كما يقول كارل ماركس . ورغم ذلك فهو قوة اجتماعية ضخمة . ويمكن تفسير التناقض من واقعة تحوله نفسها إلى موضوع .

المؤلفات

سنة ١٩٣٩	الخيال (بحث)
سنة ١٩٣٨	التشيان (رواية)
سنة ١٩٣٩	الحائط (قصص)
	نظرية الانفعالات (بحث)
سنة ١٩٤٠	الوم (بحث)
سنة ١٩٤٢	الدياب (مسرحية)

- سنة ١٩٤٣ الوجود والعلم (بحث)
- سنة ١٩٤٤ المحاكاة السرية (مسرحية)
- سنة ١٩٤٥ طرق الحوية — من الرشد (رواية)
- إيقاف التنفيذ (رواية)
- اللوت في الروح (رواية)
- سنة ١٩٤٦ أموات بلا قبور (مسرحية)
- للموسم القاضية .
- مختارات من ديكاوت مع مقدمة
- أفكار حول السألة اليهودية .
- الوجودية نزعة إنسانية (محاضرة طويلة)
- سنة ١٩٤٧ مجموعة مسرحيات .
- تمت الامية (سيناريو فيلم)
- بودلير (بحث)
- للاواقف رقم ١ (أبحاث)
- سنة ١٩٤٨ الأيدي للوثة (مسرحية)
- للاواقف رقم ٢ (أبحاث)
- الاشتباك (مقال طويل)
- سنة ١٩٤٩ محادثات حول السياسية (مناقشات)
- للاواقف رقم ٣ (أبحاث)
- سنة ١٩٥١ الشيطان والإله الطيب (مسرحية)
- سنة ١٩٥٢ سان جينييه ممثلاً وشميداً (جزء أول)
- سنة ١٩٥٣ مسألة هنري مارتان (تعليق سياسي)

سنة ١٩٥٤	كين (مشرحية مقتبسة)
سنة ١٩٥٥	نيكراسوف (مشرحية)
سنة ١٩٦٠	نقد العقل الديالكتيكي (بحث)
	مسألة منهج (بحث)
سنة ١٩٦٢	سجناء الطونا (مشرحية)
سنة ١٩٦٤	لواقف رقم ٤ (ابحاث)
	لواقف رقم ٥ (ابحاث)
	لواقف رقم ٦ (ابحاث)
	الكلمات (سيرة ذاتية)
سنة ١٩٦٥	لواقف رقم ٧ (ابحاث)
سنة ١٩٦٦	تعالى الأنا (بحث)

بشائر الأعصار

لم يكن سارتر الكاتب للؤلؤ الفيلسوف لأنه مجرد صاحب كلمات معسولة بلقى بها في آذان الآخرين . فالكلمات تختلف باختلاف ارتباطها بدلالاتها ، ودلالات الكلمات في ذهن سارتر كانت شيئاً رهيباً لأنها ترتبط بمصوره بأكله وهذا شيء أحسب أن الكثيرين لا يعرفونه . وحدث عقب دخول هتلر تشيكوسلوفاكيا في ١٦ مارس سنة ١٩٣٩ أن صار الكثيرون في فرنسا يرددون نغمة عدم وجود ما يدفع الفرنسيين إلى التمرض لولايات دخول الحرب من أجل الآخرين . فلم يكن هناك ما يفرهم بأن يموتوا من أجل دانسيج . ودارت محادثة بين سارتر وبعض أصدقائه للقرين حول الموقف . وأقالت واحدة من المحاضرات أن أي شيء أفضل من الحرب . فاستوقفها سارتر قائلاً : ليس كل شيء أفضل من الحرب ولا يمكن أن تكون الفاشية (الاستبداد) أفضل من الحرب .

وكان سارتر كما كان أندريه جيد ثمرة ضريين من ضروب العقيدة الدينية ، لأن جده لأمه كان بروتستانتيًا في حين كان أبوه كاثوليكيًا . كان جده اشفايتسر معلمًا لغات الحية كما كان معظم رجال أسرته وأقاربه من الأطباء والأساتذة . والتقت في شخص سارتر دماء بعضها من الأكراس وبعضها من مقاطعة المورددوني بالجنوب الغربي في فرنسا والباقي من الشمال الشرقي في إقليم اللاكونيه بفرنسا أيضًا .

واشتغل والده بالمهندسة البحرية عقب تخرجه مهندسًا . ولكنه توفي على أثر حى أصابته بالمعدن الصينية . وصار سارتر يتيا في وقت مبكر ونشأ بين جده وجدته وأمه في باريس . وأبدى الطفل سارتر شغفا كبيراً بالتقصص

والعائلات والعكاكيات المحقة للفرقة عند النوم بحيث كان كثيراً ما يقطع نومه ليعاود اهتماماته ومشافته . وغالباً ما كان يتعرض في طفولته للأمراض حتى اضطرت أمه تحت تهديد المرض إلى أن تقيم معه في ميلون خارج باريس في السفينة والسكى يجد الشهوة اللازمة للناسبة لصحته . وعاد مرة أخرى إلى باريس وبقى بها من سن السابعة إلى الحادية عشرة .

غير أن اسمه لم تلبث أن تزوجت في ذلك الوقت من موظف في إدارة المخازن البحرية في لاروشيل . واضطر سارتر أن يمكث مع أمه وزوجها بطلب المدينة المنيرة حتى السادسة عشرة وهو طالب بالمدارس الثانوية . وكانت دراسته بالمدرسة الثانوية أمراً غير ذى قيمة كبيرة لأنه كان بين تلاميذ يكبرونه في السن ممن لا يملأ صدورهم الحماض وإن كان أساتذته في تلك المدرسة قد احتفظوا بملاحظات واضحة بشأنه لأنهم لسوا ذكائه وفضوله وميله إلى بعض التعريب والانفاد . واعتاد أن يحفظ مسائل الرياضة وحلولها عن ظهر قلب لأنه لم يكن شغوفاً بها وأظهر الكثير من كراهيته لها . ولم يكن يرغب على الإطلاق في إهداء أى تمرّد أزاء زوج أمه لأنه كان يعامله معاملة ودية رقيقة ويعبه حباً جماً . وكان زوج أمه من خريجي كليات الهندسة كذلك ، فأراد أن يوجه جان بول سارتر التوجيه للناسب ليصير هو أيضاً مهندساً . فلم يشأ أن يبدى أى اعتراض يسيء إلى مشاعر زوج أمه .

وحصل سارتر في الثانوية العامة على تقدير مقبول بالقسم الأدبي (فلسفة) واجتمع من ثم عن مدينة لاروشيل وعن وسط شبابها ، وله أبعاد عنها إبعاداً حتى لا يظل يجد وسائل العبث واللهو على نحو ما كان يجدها بين شبابها . وروى سارتر شيئاً من أحداثها ووصف الجو العام فيها بين سطور قصته للشهرة طفولة زعيم التي تقع في حوالى تسعين صفحة ونشرها في نهاية مجموعته القصصية

المساة « الحائط » . وبلغ سارتر في هذه القصة بأنه كان يحب أوساط العمال وأنه شهد العديد من السقطات عاريات وأنه عرف رجال الدين ممثلين في شخص القسيس الذي اعتاد التردد على الأسرة لتناول الغداء معها كل سبت . وقد سأله القسيس يوماً : هل يحب أمه أم الله أكثر . ولم يستطع أن يجيب على السؤال وأصدر أصواتاً حفاة كنوع من أصوات الأطفال الضفوية . ولم يمد للجالسون يمعرونه التفاتاً وعادوا إلى حديثهم وانصرف هو إلى الحديقة وصار يضرب ببعض أفرع الشجر ويقول : بل أحب أمي . . أحب أمي .

وأصبح سارتر طالباً بمدرسة للملحين العليا بباريس وحصل على الليسانس سنة ١٩٢٨ . وفشل بعد ذلك في الحصول على لأجر بمجاسيون عندما أدى امتحانها الأول ولكنه عاد فصبح في العام التالي (سنة ١٩٢٩) وحصل عليها بتقدير عال وكان الأول على كل المتقدمين لامتحانها في تلك السنة . وأدى بعد ذلك الخدمة العسكرية فكان نظره سيبكاً في إعطائه خدمة استثنائية بالأرصاد الجوية لعدم اللياقة للأعمال العسكرية . واستفاد في تلك الفترة من قرار صدر حينذاك بإعفاء مدة الخدمة العسكرية شهرين فصارت ستة عشر شهراً بدلاً من ثمانية عشر شهراً . واستطاع بعدها سارتر أن يعود للحياة المدنية .

وبدأت عندئذ مرحلة التعليم بالأقاليم فصار مدرساً للفلسفة بمدينة الهافر . وكان مدرساً غريباً لأنه اعتاد أن يقدم السجائر لتلاميذه ويتحدث مع الطلاب في مشاكل الشباب والحرية ويمارس أساليب ومناهج غريبة في التربية لم يألفها أحد . وحرص سارتر في هذه الفترة على تنمية مفهوم التربية الوجودي إلى جانب استيعاده لمشاكل السلوك الأخلاق . وتمتد رواية سارتر الشهيرة عن الفئان صورة وصفية لمدينة الهافر التي أطلق عليها اسم بوفيل . والتقط سارتر في هذه الرواية معنى الوجود مع الآخرين وبين الآخرين . قال على لسان

روكيثان بطل الرواية : لقد تعلت الإيمان بالفاش في ممسكات التعذيب .
وفي أوقات اللطراف كانوا يأمرونا بالاحتماء منها داخل أحواش خشبية كبيرة
يجتمع فيها مائتا شخص ملتصقين في تزامم وقد التحم أحداً بالآخر في ظلام
يكاد يكون تاماً ، ولا يمكنني أن أشرح لك ذلك . فقد كان كل الرجال مجتمعين
هناك بدون أن تكون رؤيتهم ممكنة . كان في الإمكان الأحاس بهم مضمومين
بعضهم إلى بعض مع سماع صوت أنفاسهم فقط وفي كل يوم أحد كنت
أذهب إلى الكنيسة لحضور القداس . ولا أذكر أنني كنت مؤمناً في يوم من
الأيام . ولكن لا يمكن القول بأن سر القداس الحقيقي هو ترابط الناس
وأنحاء بعضهم بالعض الآخر ؟ . . . والآن عندما أذهب إلى على في الصباح
أجد أممي وورائي ناساً آخرين وقوماً آخرين ينهبون بدورهم إلى ملهم .
وأفكر إليهم وقد أجرؤ فأقسم لهم وأفكر في أنهم جميعاً غايق وهدف حياتي
وكل جودي وأنهم لم يعرفوا ذلك كله بعد »

وعاد سارتر بعد تدريسه إلى الجندية مرة أخرى سنة ١٩٣٩ عندما شبت
الحرب واستدعته السلطات العسكرية للخدمة من جديد . وعمل في الحرب ممرضا
بالمخيمات الطبية إلى أن وقع في الأسر سنة ١٩٤٠ . ولكنه حظى بالغنى في شتاء
تلك السنة وعاد لإلقاء دروسه وتدريب الممثلين الناشئين على أداء المسرحيات
الأغريقية . واشترك في المقاومة وألف بنفسه فرقة للعمل وتضامن في الكتابة مع
مجلة الآداب الفرنسية ومع عدد من المطبوعات السرية المختلفة . وسافر بعد
الحرب إلى الولايات المتحدة كحرف لصحيفتي كومباه والقيجارو .

ومن المأثور عنه أنه بدأ الكتابة في السادسة من عمره . وصاغ خرافات
لافوتتين في قصائد رومانية (اسكندرايات) ذات اثني عشر مقطعا . ووضع
تمثيليات قصيرة لأنداده من الأطفال . وصار بعد ذلك من عشاق روايات

جول فيرن العلمية ثم تحول إلى قارئ مواظب على روايات الغامرات وانتقل إلى هواية قراءة التاريخ . ولكن لم تلبث كتاباته أن أخذت طابعا فلسفيا في سن السادسة عشرة .

وظهرت بنات أفكاره الأولى في مجلة صغيرة أنشأها مع بعض أصدقاء صباه من أمثال نيزان الذي ظل رفيقه حتى فترة المقاومة عندما مات برصاص الأعداء . وكان يشوب باكورات إنتاجه شيء من الاستخفاف والاستهتار . ولم يقبل الناشرون أعماله في أول الأمر . ولكن مجلة ينفور نشرت له بحثا سنة ١٩٣١ عن أسطورة الحقيقة . وقدعلق عليها المحرر بقوله : ان المؤلف فيلسوف شاب بعد في الوقت الحاضر كتابا عن الفلسفات الهدامة . وظل الأمر كذلك حتى ظهرت دراسته الرائعة عن الخيال في سلسلة للوسوعة الفلسفية الفرنسية التي تصدرها للطابع الجامعية بالحي اللاتيني تحت إشراف الاستاذ ديلاكرواه (في ذلك الوقت) سنة ١٩٣٦ .

وظهرت روايته عن « الفتيان » سنة ١٩٣٨ عند الناشر الكبير المعروف جاليمار . وكانت هذه الرواية حدثا تجاريا في سوق الفكر العالمي وفي ميدان النشر . قد يقال ان هذه الرواية حدث فذ في عالم الرواية الأدبية . وهي فعلا كذلك ينير أدنى شك . ولكن الغريب أن هذه الرواية أثبتت لأول مرة في تاريخ « الكتاب » أن الفلسفة أخطر سلعة تجارية في العصر الحديث وأن الفلسفة تجارة مربحة لا تقل بل وتزيد بالفضل عن أى مادة علمية أو أدبية أخرى . وأدى هذا إلى التوسع في نشر الكتب الفلسفية بقصد الكسب التجاري عند كل الناشرين وبكل البلاد التي توزع الكتب وتصدرها وتهتم بوصولها إلى كافة أرجاء العالم .

ولا يلبث الفضول عند الشباب أن ينشب أغماره بهذا الكاتب الروائي

الفيلسوف حتى صارت كتبه سلماً تجارية من الدرجة الأولى وأمكن التوسع بعد ذلك في طبعتها ونشرها بما يزيد على مئات الطبقات . ولم يعرف العالم من قبل كتاباً يقال عنه أنه غير مفهوم على الإطلاق ويطلع أكثر من المائة والعشرين طبعة .

وبدأت كلمة الوجودية تحدث تأثير السحر في كل شبر من أرض العالم . وصارت جلسة سارتر في قهوة فلوريسان جيرمان في باريس حديث الناس كما أصبح المقهى نفسه مقعد الجميع وكعبة السامعين والفضوليين من أرجاء العالم وتعاون أصدقائه وأعداؤه على أحياء شهرته . وظهر المجنون والمنطعم في كل بلد من بلاد العالم . وذاعت الأخبار القريية عن الوجودية ونشرت الصحف في يوم من الأيام بفرنسا أن إحدى المرضات انتحرت بشرب السم في سن الواحدة والعشرين تحت تأثير القلق الوجودي .

وما أذكره أننا عقدنا هنا بالقاهرة ندوة بين خصوم الوجودية وأنصارها سنة ١٩٥٠ في نادي المعلمين المطل على ميدان الأوبرا وشارع عدلى . ولم أدر إلا أن دعيت كزويد للوجودية في حين كان إسماعيل المهدي ومحمود أمين العالم يمثلان أعداء الوجودية . وكان المفروض أن تصبح الندوة مواجهة صريحة بين أنصار الوجودية وخصومها وأمثلاً للنادى المستمعين على نحو لم أشهده مثيلاً إلى أن جاءت فرقة من قوات الشرطة لمحاورة الموقع وأعلن عدم إذن الجهات المختصة بمقدها .

وليس غريباً أن يحدث ذلك في مصر وقد شهدت بمعنى رأسى محاضرات جان بول سارتر بالسوربون وفي قاعة المحاضرات والمساجلات السياسية بالحي اللاتيني المسماة بقاعة « التوتواليتيه » وكيف كان الشباب يبقى بالأماكن اجدهاء من ساعة الغداء حتى يمكنه سماع سارتر ومشاهدته في أمسياته . وكانت (٤٠ — سارتر)

الجهامير تحضر للاستماع إليه بالآلاف وهي أشبه ما تكون بالمظاهرات الطلابية للضخمة التي تجتمع فرق الأمن من كل مكان للمحافظة على نظامها وتحماسر أى اضطراب في هذا الزحام الضخم من الشباب والشابات .

ومن الجائز أن يقال ان سارتر لم يفعل أكثر من أنه أشاع فلسفة كانت موجودة بالفعل في مؤلفات هيدجر وفلاسفة الألمان بالذات ونقل أسمها إلى أسماع الجهامير . وقد يقال انه أذاع الشعارات على نحو لم يحدث قط من قبل في تاريخ الفلسفة فاستأثر بقرائها وأسمها وحصل على المكاسب كلها من وراء أيجاد الآخرين . وقد يقال أكثر من ذلك أن تلك الفلسفة لم تصل إلى الجامعات ولم تعرف طريقها إلى أروقة التعليم الأكاديمي . وأكثر من ذلك أن سارتر قد أسيط شخصيا بهالة من التشهير والغموض جعلته مستولا عن حل هذه الفلسفة إلى داخل الكبريات والراقص والمخانات وصناديق الليل الباريسية . واستغلت الحال التجارية التي تقدم فنون الميث واليهو أسم الوجودية لاطلاقها على عدد من الاستعراضات أو اللسروبات أو الرقصات .

ولهذا كله أصله بغير شك في بعض عبارات الوجودية ونزعاتها التي كانت لا تزال غامضة حتى ذلك الوقت . وصارت الوجودية تنسب إلى الكثيرين ممن يظهرون بملابس غريبة أو يخرجون إلى الحياة العامة في أزياء غير مألوفة . وفي وسط هذا الضجيج ظهرت مجلة المصور الحديثة سنة ١٩٤٦ وكان على رأسها مجلس تحرير مكون من سارتر وسيمون دي بوفوار وموريس ميرلوبونتي وألبير أوليفيه وريمون آرون (التي لم يبق بهذا العمل سوى سنتين ثم انشق على المجموعة) . وأمكن هذه المجلة أن تلعب دورا رائعا في الأجواء السياسية والفلسفية والأدبية في العالم أجمع . واستطاعت الوجودية أن تقضى على صراع دام طويلا بين المسيحيين والماركسيين لأن المشاكل التي استحدثتها كان أرفع في المستوى من الدائرة الضيقة التي تمحرت في حدودها نزاعاتهم .

وبدأت الوجودية تتخلص شيئاً فشيئاً من سميتها كنفارة فكرية لتأخذ دورها في تثبيت معنى الحرية والمسئولية وتأكيد دلالة الفعل الإنسانى أو فعل الإنسان وتوضيح معنى الاشتباك والالزام وشرح كل معنى المناصرة والتضامن. والدعم الفكرى . ولم تأت سنة ١٩٥٠ حتى كان سارتر يقولها صراحة بأننا لا نكاد ننظر إلى صورة الرجل المتأمر حتى نجد أنفسنا جميعاً مدفوعين إلى تفسيره على أنه الإنسان ذو الفعل أو الرجل المسئول المشارك في حمل مسئولية ما وفي تأييد موقف من المواقف العملية .

ومن أروع أقواله بعد ذلك في أوائل الستينيات « للفكر أن يكون مؤيداً لأحد الأنظمة . غير أنه لا يجب أن يقبل إطلاقاً في إحدى الدول القامية وظيفة خبير فنى على نحو ما فعل مالروه . وعليه أن يبقى دائماً حتى ولو كان مؤيداً للحكومة في صف الخصومة والنقد وأن يظل مفكراً ولا يصبأ باحثاً تأثير معين . وقد تنهال عليه الاستقمارات على أثر ذلك ولكن عليه ألا يخلط بين دوره ودور الموجهين المسئولين. ومن المأمول فيه أن يظل تقسيم العمل باقياً» .

ولكى ندرك البعج الفكرى الذى حاصر مؤلفات سارتر يهمننا أن نعرض أسماء الروايات والمؤلفات الفلسفية والأدبية وأعمال الفنون التى ظهرت خطوة بخطوة مع ظهور أعمال سارتر في محيط الفكر الفرنسى . وهذا من شأنه أن أن يلقى ضوءاً على حركة الفكر خلال الخمسين سنة الأخيرة التى اقترنت بظهور الوجودية وانتشار عيورها وتأنت شذاهها في كل مكان .

ويهمننا أولاً أن نشير إلى أن ظهور رواية التثنيان كان يمثل حدثاً فريداً في تاريخ الوجودية بخاصة وفي تاريخ الفكر البشرى بعامه . ولذلك فن الضرورى أن ننظر في طبيعة هذه الرواية لتبين جنورها واستلادها وتأثراتها وإيماداتها

بما يسمح بتقويمها كعمل أدبي مرتبط بحلقات سابقة وأخرى قادمة . وهي في الواقع قمة التبشير بالتحلل الذى بلغه الموقف الغربى . ولا ينبغي أن نتخيل أن الوجودية جاءت بالتحلل لأن هذا التحلل واقعة فرضت نفسها على حياة الغرب وعلى ظواهر الماشى الإنسانى هناك لعوامل عديدة ليست الوجودية واحداً منها . كل ما هناك أن الوجودية عبرت عن واقع هذا التحلل . ونقول التحلل ولا نقول الانحلال لأن التحلل يعنى الانتقال إلى شكل اجتماعى جديد بينما الانحلال هو ضياع الشكل الاجتماعى .

وقد ظهرت رواية الغثيان سنة ١٩٣٨ فى نفس السنة التى ظهرت فيها رواية أرض البشر بقلم سالتا جزويرى ورواية بقطة فينيجان بقلم رويس كما ظهر الكتاب الأعملى عن الأسرة ومصيرها بقلم كومبتون بيرنيت والكتاب السويدى عن الإنسان بلا طريق . واستطاع جان فال استاذ الفلسفة بالسويديون سابقاً أن يدرك مدى تأثير مؤلف سابق مجهول هولوى فيردنان سيلين على هذه الرواية . ولم يكن سيلين قد كتب حتى ذلك الوقت سوى القليل . فهو مؤلف مسرحية بعنوان الكنيسة سنة ١٩٣٣ ورواية بعنوان رحلة فى آخر الليل سنة ١٩٣٣ أى قبل ذلك بسنة ثم رواية أخرى سنة ١٩٣٦ واسمها موت بالتقسيط واعتقد جان فال أن سارتر تأثر تماماً برواية رحلة فى آخر الليل التى ألفها سيلين وقال ذلك صراحة فى مقال له بكتابه عن الشعر والفكر والإدراك عندما وصف سارتر بأنه انطلق فى كتابة قصته عن الغثيان معقداً مشاعره بعض فقرات من سيلين وبعض أفكار من هيدجر . فأنهى به الأمر إلى تعميق بعض أفكارها جاعلاً من سيلين ميثافيزيقياً ومن هيدجر رومانتيكياً .

وسلن طبيب روائى وقد سته ١٨٩٤ . ومات بياريس مجهولاً سنة ١٩٩١ وأثر بأسلوبه على الكثيرين من المؤلفين وفى مجرى الحياة الأدبية بأسرها . ومنذ سنتين فقط أمكن أن تخرج أعماله كاملة إلى الوجود بعد حذف كتابه «سقام

من أجل مذبحه « سنة ١٩٣٧ الذى بعد هجوما صارخا ضد اليهود . وبسبب موقفه المدائى من اليهود لاقى الكثير من البلاء والإضطهاد فى حياته . ولكن رواياته نجحت فى تحويل الأدب الفرنسى للماصر بأ كلة وجهة جديدة ودفعت دفعة لم يعرفها من قبل .

ولا ينبغي أن ينسى أحد من العرب اسم سيلين لأنه لاقى الكثير من التعاطف والحن بسبب موقفه وإحساسه إزاء اليهود الذين نشروا الظلم والبنى فى أوروبا وتسببوا فى الكثير من الكوارث باستغلالهم للضعفاء وطنيائهم على القيم وقد ظل إلى آخر لحظة فى حياته متمسكا بمبادئه فى الإحساس بخطار اليهود وفى مواصلة مشاعره التى تأثرت بمواقف معينة شهدها بنفسه فى مطلع حياته . وقد أتهم سيلين فى الأوساط الأوروبية بعد ذلك بأنه معاد للسامية وأنه يعمل أفكارا نازية . ولكن سيلين سجن فى ألمانيا سنة ١٩٤١ أمدا طويلا وسجن فى النرويج وهو بسبيل السعى للحصول على بعض أمواله هناك . وعاد إلى فرنسا عوشى به اليهود وحكمت عليه فرنسا بالسجن ومصادرة أمواله وبعادته . وأصدر سيلين بعد ذلك روايته المشهورة من قصر لآخر مشيراً إلى السجنون التى تنقل بينها بلاذنب .

وكان من أبشع ما صوره سارتر فى الفتيان تلك الصورة الخسوبة الوحى الإنسانى بمخططاته . وهو لا يقدم بسبب ذلك أية إجابة على مشاكل الأخلاق التى ألقاها وأبرزها وعرضها . واعتقد أن الأوغاد وحدهم يمكنهم أن يحققوا ما يريدون . وأشار صرعات عديدة إلى أن أسلوب فهم الأشياء يقتضى رؤيتها عارية . ولكن ذلك لا يعنى عدم الإجابة على مشاكل الأخلاق والسلوك لأن مجرد البوح بالطريقة العارية فى مواجهة الحقائق تعنى الكثير وتخرج من مضمون السلوك الأخلاقى إزاء واقع مرير ملتو أعوج . وماذا نجدى الأخلاق المألوفة عندما يواجه المرء قوى خفية تعمل على تدمير كل أحلامه . ولهذا ينبغي

إكتشاف الحقائق الأخلاقية بصورة أخرى وهي الرؤية الطولية والسلوك الفعج وتمدد التعايل على الواقع من أجل تحقيق النجاة .

وحقق سارتر ما أرادته في التثيان بأن أظهر الوعي عند الإنسان فارغاً من أى مضمون ومن أى مشروع وألقى كل طبيعة مسبقة في كيانه وجعله إمكانية مطلقة لعمل أى شيء غير ماهو مفروض في المجتمع الدنى . وكان هذا ما ألقى تأكيده أوردنجه إى جاسيت عندما قال ان الإنسان لا يملك أية طبيعة خاصة لأنه مجرد تاريخ .

وأول ما يفرض علينا الأخلاق الوجودية بنظرها الفعجة المتجددة البكارة هو أنه لا حيلة للهاديء الرسومة حيال الانتفاع والمتفعين . وماذا تجدى الأخلاق والكرامة والابداع والإبتكار فى أى فرع أمام أصحاب المصالح الحقيقية ممن لا يرون أية قيمة فوق قيمة القروش المحصلة والفوائد المائدة . ولو نفذت عبقرية من العبقريات من خلال أنسجة الانتفاع فذلك لا حرية أو لأرحمية إجتماعية وإنما لموز حقيقى فى المجتمع لا حيلة فيه بحيث يمكنها بمد ذلك أن تنسل وتبلغ وضما الحقيقى اللائق بها فى الحياة . وأوساط المرتزقة فى كل فرع هم الذين يتقاسمون المصالح الخفية ويقفون صفاً واحداً أمام النوايا والأشراف وأصحاب الأخلاق الرسومة .

والعجيب أن اللا أخلاقيين المتفعين يتبادل المصالح فى صمت هم الذين ثاروا فى وجه أفكار سارتر الوجودية . كان هؤلاء المتفعون أول من ناهض الوجودية ورماعها بالإفساد والضلال لأنها توصم المجتمع بما يبرج الماشع والأحاسيس . وليس هؤلاء جميعاً مسوح الزهبان حيال للواقف الوجودية وحاربوا سارتر بوصفه سقراط المصر الذى جاء لإفساد شباب الجيل .

وأدرك سارتر بذكائه النفاذ أن حرية الانسان تسكن فى المارسة ذاتها

لأعماله وشئونه وفي قدرته على التوفيق بين ما يحتاج إليه وما يتصلح إليه وما يحق له
بالفعل ولم يستطع أن يبين قيمة التعامل النظري الأخلاقي بعيداً عن حقيقة الأمر
الجارى بالفعل داخل المجتمع . وإذا كان يوجد في المجتمع أفراد ضعفاء وأخساء يتقصون
بمسودهم وتكاتفهم وسيطرتهم على أجهزة الحكم بكل صورها ويستفيدون من
تفرغهم من أجل الجلوس في أعلى مواضع تلك الأجهزة والتمتع بالسيادة فوق
كل عظيم أو حثير ممن يريدون أن ينفذوا من خلال هذا الجهاز أو ذاك أو بمن
هم بطبيعة تفوقهم وبحكم قدراتهم الشخصية ومواهبهم مدفوعون إلى إحلال
مكانهم بها أو هناك ومغفون من أجل العمل في تلك الأجهزة فلا يمكن أن يكون
سبيلهم إلى ذلك مجرد التعامل النظري الأخلاقي وإبداء حسن السلوك والتصرف
على أساس للمعاملة الخلقية السليمة . وذلك كله لن يمدى قليلاً لزاء . واقع فعل فاسد
وأمام حقيقة عملية ملموسة . وليس هذا الموقف مجرد حقيقة مبنوية مجردة لأنه
بأنهم بالفعل ويستطيع وجوداً ملموساً ويجري نتائج حيوية فعالة . ولذلك لا يمكن
التغلب عليه بمجرد التعامل الأخلاقي النظري . لا يمكن التغلب عليه إلا بالفعل
الواقعي الواضح فالفعل هو الرباط الوحيد للوجود بين الناس وهو وحده
ما يلوذون به ابتعاداً عن العزلة . أى أنه لا يمكن التغلب عليه بدون فعل جماعي
مقابل أو عمل جماعي مضاد بحيث لا يضاف كل فرد معزولاً مبدأً عن أداء
دوره وحق لا يكون التصرف الفردي ناشلاً وقاصراً من بلوغ القاطع للضرورة .
ولا يمكن أن يسقط هؤلاء للتفنيين إلا فعل جماعي وإذا استحال الفعل الجماعي
كان المجتمع نفسه أضف وأذل من أن يتخذ موقفاً أخلاقياً . وفي هذه الحالة
لا يجب أن يتف للتف أو للسكر في صف واحد مع هذا المجتمع وإنما من
الضروري أن يخرج عليه ويواجهه لا من أجل القضاء عليه ما دام يسلم بوضعه
ونظامه وإنما من أجل الوقوف في صف المعارضة لتخليعه من عبوه ومن أجل
القضاء على رذائله وإظهار كل ما يوجد من النور القاسم بين ضلوعه وتناوله

لا من أجل إزالته وإنما من أجل الارتقاء به من أجل الاندماج في الظاهر .
وذلك لأن سارتر لا يرى الأشكال في وضع الناس فريقيين من الأخيار والأشرار
بل يرى أن كل فعل إنساني له وجهان أحدهما سلبى والآخر بناء . ومن الضروري
إعادة ادخال السلب والقلق والتفقد الذاتى الخلاق في مجموع النظام وتمديده من
أجل ملائمة الوضع مع النظام العام . واستكمال . فالإنسان دائماً في حالة تكوين .
واستكمال وهو بسبيل تحقيق وجوده وخلق كيانه باستمرار ولا يخلق الإنسان
إلا الإنسان ولا يشترك في تكوين الناس سوى الناس أنفسهم ^(١) .

والأخلاق في نظره فعل أخلاقى . ومعيار الفعل الأخلاقى هو إحساس
للرء بأن اللوت أهون من عدم هذا الفعل الأخلاقى . أو بمقارنة أخرى بحك
القرار الذى يتخذه للرء بالفعل الأخلاقى هو الشعور بتفضيل اللوت على الحياة
ما لم يحدث كذا أو كذا . وباختصار لا بد للفعل الأخلاقى من الارتقاء إلى
مستوى القضية العامة في اختيار الشخص لسلوكه في موقف محدد وأن ينطق
بحكم مؤداه : اللوت أفضل من أن أشهد كذا أو من أن يقع كذا . ^(٢)

والإنسان قيمة مطلقة من حيث هو حرية . ووجود الإنسان هو حرية
في الاختيار والحرية هي وجود الإنسان . ولا وجود للحرية إلا في موقف
ولكن لا يمكن أن يوجد الموقف بغير الحرية . ولهذا لا يمكن أن تبحث أية
حقيقة سابقة على تأسيس الاختيار . ومن هنا تستبعد الوجودية أية نظرية في
الأخلاق وأى أخلاق من نوع الأصول الخاصة بالحقوق أو مجموعة الأنظمة
الخاصة بالواجبات .

وتتدخل للسببية في العمل الأخلاقى الوجودى تدخلا حاسماً . وجاء في
يوم من الأيام أحد الشبان في فترة الحرب العالمية الثانية واحتلال الألمان لفرنسا

(١) سارتر : المواقف رقم ٦. (نى فرنسى) ص ٢٧

(٢) سارتر : المواقف رقم ٣ (جمهورية السبت) ص ١٧

يسأل سارتر رأيه في مشكلته وهي أنه عليه أن يختار أما القهاب إلى انجسار
لمساعدة حركة التحرير الفرنسية والانضمام إلى رجال سلاح الطيران الفرنسي
هناك أو البقاء مع أمه التي كان يولها وهو ابنها الوحيد . وقال سارتر للشاب
أنه لا يملك له حلاً ولا يجد له إجابة . عليه هو نفسه أن يجد الحل وأن يختار .
فالساعة مسألة وجود وكيان وحرية اختيار وتحقيق وجود وهو ما لا دخل
لسارتر فيه .

والأخلاق الوجودية لا تبدأ من جهة أحكام وقواعد . أنها لا تفرض أي
مبادئ أو مناهج أو مقاييس . كل ما تبدأ من عنده هو التجربة نفسها . وعلى
الرء أن يكتشف طريقه من خلال تجاربه القعبة . وكما يفعل العقل مرة بعد
مرة إلى أن النار محرق وأن الثمنان يذوق فعلن أيضاً إلى الندم عقب كل سلوك
وإلى إحساس يبلغ مستوى الذنب . ويدرك الإنسان شيئاً فثيقاً أن الحرية هي
ففسها الوعي الذي يلزم وجوده ويقترن بكل أوجه معاشه .

ومعنى ذلك بصير آخر أن الوعي والحرية يعطيان مآ وجنباً إلى جنب
إلى الإنسان .

ولا يمكن أن يدرك الإنسان معنى هذا التعبير إلا إذا شهد كما شهد
سارتر مأساة الحرب بصورته البشعة الأليمة من قرب . فقد شهد سارتر العنى
والشريد والأسر وللولت — وللولت على وجه الخصوص — وأصبحت هذه
الأشياء من المسائل المادية التي يسلطها من وقت لآخر في اليوم الواحد . وأدرك
سارتر أن هذه الأحداث لا سبيل إلى تخفيفها وأنها حظ مقسم بين الناس من
صهم القدر ومن جوهر للصير ومن أحمق يبايع حقيقة هؤلاء الناس كبشر .

ولا شك أن هذا هو نفسه تفسير الشر للائل بين الناس في حياتهم ولا
يستطيعون من أمره شيئاً . وكان على سارتر ورفاقه أن يظنوا منذ تلك اللحظة

بين الجدية إلى دلائل الشر . فالشر قد لازمهم وصار واقعة يومية تجري بين الحين والحين . ولم يعد ذلك مجرد مظهر زائف وإنما هو حقيقة تصدمهم وتدفعهم إلى الملح والخوف والتزع والقلق . ولا يكفي أن تعرف أسباب الشر لكي ينتهى ويرتفع ولا يكفي أن تتخيل إسكان انتهاء هذه الفترة وقدم فترة أخرى أزهى وأكثر بهجة لأنك حين تواجه الشر لا تراه وقد فات أوانه ومضى تاريخه وإنما تشهد حقيقة بدقيقة وثانية بثانية . وإذا كان الفلاسفة أحيانا قد تصوروا الشر كالبقعة السوداء وسط اللوحة الجميلة فإن الذين عرفوا الشر وجماله لم يمكنهم حينذاك فى خضم اللحظة أن يرفموا عيونهم ليروا أبعد من هذه البقعة السوداء بقيد أنملة ومن ثم هبطوا إلى الجحيم وإلى الجحيم وحده دون سواه .

وإذا كان لنا أن نتصور حياة سارتر إبداء من مولده سنة ١٩٠٥ فى لنز كذا أنه بلغ مرحلة النمو والرشد والنهم وأوج الإدراك والتبصر بما حوله فى سنة ١٩٣٠ . وفى تلك الآونة كان اليسار مسيطراً على أوجه الحياة والفكر فى فرنسا بصورة منقطعة النظير وناهيك بما بلنه اليسار فى السياسة التى شاعت عندئذ بالبلاد . واستمسك سارتر منذ تلك السنوات باليسار امتسكا به بالعروة الوثقى ولم ينس فى لحظة من لحظات عمره جفوحه إلى اليسار مهما كانت الظروف ومهما تعددت المواقف والعصومات .

وشاع فى ذلك الوقت على لسانه تسمير « الأوغاد » الذى كان يطلقه على أولئك للفكرين اللصمين للوسرين الذين يصجمون حول أطباق اللعاف والارتزاق ويهملون كل قداسات الواجب المفاط بمن يشتغل بهذه المهنة ولا يدركون معنى التضامن من أجل عمل جماعى شريف . وسرى هذا التسمير بشكل أو بآخر وصار يشير إلى طائفة من أصحاب الأقلام الذين يسخرون

أقلامهم لأغراض بذية ويطعون تأييدهم لكل من يلوح لهم بمقاسمة في ربح أو بمشاركة في منفعة أو بمساهمة في إيفاء من أجل مكسب ولو كان ضئيلا .

وعرف سارتر حينذاك معنى الرض ودلالته بالنسبة للحرية . عرف سارتر جوهر الحرية وواجبها القصوى التي لا يمكن أن يحرم منها الإنسان إذا قال لا ، وظلت هذه الخطاطرة للبدأ الأساسى في مفهوم سارتر عن الحرية . فالحرية سالبة في جوهرها على الرغم من أن سلبيتها خلاقة مبدعة . وكما ظل الإنسان محققا بوضوح الوعى مهما كانت درجة انقذاله وانحصاره فهو يظل قادرا على أن يقول لا . ولا تزول الحرية إلا باخضاع الوعى . فالوعى والحرية يوجدان معا ولا تضيع الحرية إلا إذا ضاع الوعى أى عندما يصبح الإنسان غير قادر على الإصرار في إنسانيته ومواصلة وجوده كإنسان حر قادر .

مبادئ الوجودية الأولى

للوجودية مراحل . ولا يمكن أن تكون كل هذه المراحل متساوية ومتعادلة . لا يمكن أن تكون الوجودية هي من مطلها حتى الآن ولا أقول خاتمتها لأن فيلسوفها جان بول سارتر لا يزال حياً . ولا يزال قرائه ينتظرون . ماذا .. لأحد يدري . قراء سارتر ينتظرون دائماً للزيد وأن كان قد قتل معظم ما أراد أن يقول للآن وللمهم الآن وقد تمردوا الانتظار صاروا ينتظرون لجرد الانتظار . ولكن الكثيرين ينتظرون لاعتقادهم أن سارتر سوف يلقى أضواء جديدة على أفكاره السابقة . وينتظرون أيضاً فوق هذا كله الجزء الثاني من كتاب قد العقل الالكتيكي الذي وعد سارتر بإصداره . ولا شك في أن هذا كله يعقد للسائل لأن الساترية في تحولاتها الأخيرة صارت مصدر قلق عميق ومصدر إحساس بمسئولية ضخمة حيال الأحداث الفكرية والأيدولوجية في هذا العصر .

ولا يهنا الآن سوى شيء واحد وهو متابعة الفكر الوجودي في بثائره الأولى وفي مطلع تكويبه وتأليفه . ومن الممكن تقسيم مراحل الفكر الوجودي إلى حلد من المراحل وفقاً للتصولات التي جرت في إطار فلسفة سارتر منذ بدايتها إلى الآن . وهي أشبه شيء بما جرى في المراحل التي تطور فيها التصوير عند بيكاسو وعند سيزان . وهو أمر يشكر في حياة كل عملاق خصب الإنتاج والفكر عميق الإحساس برسائله وبضرورة التجديد المستمر في خطوات عمله الفكري .

وقد يظن أن سارتر أراد أن يكون مثيلاً أول الأمر . ولكن هذا لا يمكن أن يصلح عليه . فهو لا يمكن أن يكون قد أراد ذلك بقدر ما كان قد

خلق ليكون كذلك ولو عاش في بيئة عقلية وذمعية لا غرابة على الإطلاق فيما يقوله بالنسبة إليها . سارتر وليد عصره وبيئته . ولا يوجد في عقله أو على لسانه إلا ما هو تعبير عن زملائه وتصوير لحياته الروحية في وقته . وقد يبدو كلامه غريباً بالنسبة إلى البعض ولكن الواقع أن هذا نفسه هو أسلوب العصر بأكمله .

فسارتر كما يقول بيير هنري سيمون هو انسان استولى على عصره وسيطر عليه على نحو رائع لم يقع من قبل ولم يشهد الفكر له مثيلاً . وسواء كان ذلك مرجعه إلى مزاجه الفريد الذي اتفق مع كل الحركات الفكرية التي مر بها الوعي للعصر أم إلى قدرته على التقاط كل دلالات العصر في غضون كلامه فمن المؤكد أن سارتر كان حدثاً رائداً التقى بكل تجمعات الفكر الحديث كما صادف هوى في كل القول والأفهام . وامتاز فضلاً عن ذلك كله بقدرة هائلة على الاتصال بالجمهور سواء في خطبه التي شهدت الكثير منها بنفسه وأحسست مدى قدرته الرائعة على الحديث والتأثير والافتتاح والبلاغة الفاتنة الخلاب في كل منطوق ومن كل تعبير ، أو في مسرحياته أو في قصصه ورواياته أو في مقالاته . ولم تكن مسرحيات سارتر نوعاً من التخفيف من أعبائه الفلسفية أو ضرباً من اللهو إلى جانب أعماله الجادة ، وإنما كانت طريقاً آخر للعاق بنهايات فكره وغاياته العملية الإيجابية .

وقد اختار سارتر هذا الطريق ذا الشئب المديدة للغة من أجل تحقيق غرض واضح وهو أن يصبح كاتب جيله . قد ساء سارتر دائماً أن يعيش للكاتب غريباً عن عصره وقومه حتى إذا لقي حظه صار قريباً إلى كل قلب محبها إلى كل نفس . وهذا يلقي شيئاً أساسياً في دور الكاتب للتعلم لأنه يؤثر حور الالتزام بالنسبة إلى جيله من القراء ويطل تأثيره وإيمانيته . ولقد كان أم شئ . بالنسبة إليه هو أن يحقق هذا الهدف — أعني أنه كان يحرص على

أن يصبح مقروءاً من الجميع وأن تسترد عباراته على ألسنة الشباب وعلى أفواه الجماهير .

وأصبحت هذه للشاعر نظرية في الأدب في نظر سارتر ، ولا يخفى أن هذه النظرية قريبة نظريته في الأخلاق . ففي كلتا النظريتين نجد رفضاً واضحاً لكل ما هو تجريد وتأيداً وتكريماً لكل ما هو عيني ماثل .

ففي الأدب لا بد من أن يجهر الأديب بما يلتزم به من رأى وأن يصارح بكل مقتضيات الموقف الذى يختاره . والأدب في نظر سارتر يعد من حيث الجوهر ذاتية المجتمع وهو بصدد ثورة متعددة مستمرة^(١) . وموضوع الأدب اللهائم هو الإنسان في العالم . وجوهر الكتاب أو الأديب هو العيني الكلى ان صح هذا التمييز . فالجمهور بالنسبة إلى الأديب هو الشمولية البشرية التى يتعين عليه أن يواجهها بكتاباته . وهو يختلف عن ذلك الجمهور الذى يمثله الإنسان المجرد للنسب إلى كل المصور . وليس قراء الكتاب بالتالى هم ذلك القارئ الذى لا تاريخ له ولا عصر وإنما قراؤه هم على الخصوص رجال عصره أى معاصروه^(٢) .

وفي الأخلاق يضع سارتر الإنسان في مواجهة مسئوليته الشاملة بدون أن يجد أى ملاذ يابغأ إليه أو يهرب إليه . في الأخلاق يواجه المرء مسئوليته كاملة بغير أدنى سند . وهذا هو للمنى الذى يلج سارتر في إبرازه خلال أعماله المسرحية ورواياته بين سنة ١٩٤٥ وسنة ١٩٥١ . وتحمل مسئولية الإنسان ميزة أخلاقية عالية وهى قدرته على العمل والأداء وعلى تغيير العالم وعلى الالتزام . وهذا هو للمنى الذى نستخلصه من أبطال سارتر الأموات في كل من (محاكمة سرية)

(١) سارتر : ما هو الأدب (موافق رقم ٢) ص ١٩٦

(٢) نفس المرجع ص ١٩٤

و (تمت اللعبة) . فهم يمتنون معاناة صارخة لعدم امكانهم أن يغيروا شيئاً من أمر حياتهم التي عاشوها أو من أمر العالم الذي عاشوا فيه .

ونحن نموت عادة اما مبكراً جداً أو متأخراً جداً . وعلى الرغم من ذلك فالحياة قائمة هناك بعد أن انقضت وانتهت وبعد أن تم جر خط تحتها . وصار اليوم من الضروري حساب حصيلها . فلست أنت سوى حياتك نفسها . وفي سيناريو تمت اللعبة تنهض (ايف) كشبح ينظر إلى العالم من وراء غلالة ونمضي هنا وهناك حيث ترى الناس ولا يرونها وتقول معبرة عن احساسها إزاء الأحياء الذين يروحون ويمشيون انه لمن الخزي ألا يملك المرء القدرة على عمل شيء .

وعمل شيء . وتحقيق أمر ما هو تعديل معنى وجودنا الإنساني مرة أخرى وتغيير معنى العالم وحياة قيمة الحياة الإنسانية من هذا الطريق . وهذا نفسه هو سبيل الكاتب وهو سبيل ارجل الأخلاق .

وإذا صح ما قلناه بشأن وجود مرحلة معينة بين سنة ١٩٤٥ وسنة ١٩٥١ فننؤكد أن مرحلة أخرى سبقتها من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٤٥ . فيكون من الواضح لدينا الآن أن مرحلة البلوغ والنضج والاذراك والفهم امتدت من فترة ما بين الحربين ومن سنة ١٩٣٠ على وجه الخصوص التي تمثل قمة النضج التفسكري حتى سنة ١٩٣٨ وهي السنة التي سجل فيها دخوله إلى الحياة الأدبية وبدأ فيها ارتباطه التفسكري الوثيق بالفيلسوف للار كسي بول نيزان الذي توفي في الحرب العالمية الثانية وهو يعمل مع القذائيين في حركة المقاومة . ففي تلك السنة استطاع سارتر أن يصل إلى القارىء وأن يكتب عدداً من المقالات في المجلات وأن يعرض أعماله الروائية على الناشرين فيبدون استغرابهم منها وهم يملكون أسفهم لعدم امكان نشرها . ولكنه نجح في إصدار رواية الثنتين في تلك السنة عند الفاشر جاليمار فحقق نجاحاً مذهلاً وهو في سن الثالثة والثلاثين

ولكنه حقق الشهرة الواسعة المريضة إلى جانب النجاح عقب خمس سنوات وهو في الثامنة والثلاثين أى سنة ١٩٤٣ عندما أصدر مسرحياته عن القباب وعن المحاكمة السرية .

ومن هذا يتبين أن سارتر عاش فترة استعداد وتأهيل لمهمته الخطيرة وقضى سنوات طويلة بين الأمل والوم واليأس والتعاسة قبل سنة ١٩٣٨ . أما بعد تلك السنة فقد كان إنتاجه يعبر عن الانهك والملل المتصاعدين من ثلالي أعمال أنثريه جيد وعن الفربة وملامح الوجود العابر ومعنى البعث من هدف كما هو الحال في روايات لوى فردينان سيلين .

وتسائل سارتر في مرحلته الأولى ككاتب وفيلسوف بعد سنة ١٩٣٨ عن معنى الحرية التي كان يؤكدها في كل لحظة . لا بد من الحرية — هكذا قال — ولكن لماذا ؟ ماذا فعل بهذه الحرية ؟

ولكننا كعالمين لموقف سارتر لا نستطيع إلا أن نقاسم أيضاً عن معنى هذه الحرية التي أثبت وجودها وبرهن على حقيقتها . ولكي ندرك أبعاد هذه الحرية يجب أن نغتنم إلى السياق العام الذى ظهرت فيه . فهى ليست حرية من أجل تحقيق هدف وإنما هى ضرورة أملاها علينا الوجود الإنسانى ذاته .

وهذا المعنى جديد في تقرير معنى الحرية . الحرية التي ظهرت وتفتت وانتشرت لدى الشباب قبل الحرب العالمية الثانية في أوروبا هى الحرية الضرورية الوجودية تلقائياً والمعطاة سلفاً لكل وجود إنسانى على نحو ما قلنا في الفصل السابق . الحرية قريبة كل وعى إنسانى . فالوعى الإنسانى هو نفسه الحرية . ذلك أن الإنسان يظهر في وجود عشوى بشير قصد ويميش لتغير غاية ولم يأت لأى أسباب سوى تلك الأسباب الساذجة البسيطة التي تلعب فيها الصدفة دوراً كبيراً . وكل حدث مهما كبر أو صغر في الحياة هو حدث عشوى أو عفوى لا مقصد من ورائه ولا مبرر لظهوره .

وقد عبر أندريه جيد تعبيراً رائعاً عن معنى الفعل المشوى في روايته من بدرومات الفاتيكان عندما جبل البطل وهو في طريقه إلى روما يلتقي بشخص مرافق له في رحلته بضربة خلفية في وسط ظهره إلى العراء من باب القطار الذي كان قد فنتحه ليستنشق هواء الجنوب الجليل . وكان القطار يحضى بأقصى سرعة عندما سدد البطل تلك الضربة بالقدم إلى رفيق رحلته . ولم تكن بينهما أدنى معرفة سابقة . ولم يكن هناك أى شيء يدفع إلى مثل هذا التصرف . ولكن ذلك كله لم يمنع أن تنفجر الفكرة فجأة إلى ذهن البطل وأن يقوم بتنفيذها ما دام على انفراد مطلق برفيق رحلته داخل للقصورة . وأغلق باب للقصورة التي كان يتطلع منها ذلك الغريب بعد أن ألقي به إلى حيث هوى ونفض يده كأن لم يكن هناك أحد . وسعى هذا الفعل بالفعل المشوى . وسرت عدواه الفكرية إلى كل الأدباء والفكرين الذين لم يعودوا يقتنعون بوجود أدنى مبرر لأى شيء مهما عظم أمره أو لأى وجود مهما كبر شأه . كل شيء وجد بالصدفة وينتهى بالصدفة . والحرية ضرورة لأنها أمر ملزم لكل وعى إنسانى يترك حقيقة هذه المشوية الوجودية .

فالحرية إذن ضرورة أو طبيعة خلقية محتومة على كل ذى وعى لأنه يسهم شاء أو لم يشأ في سير الأحداث التي تصبح فيما بعد تاريخاً . وإذا تخلى الإنسان من كل الأحكام للسابقة والتقديرات للورثة وجد نفسه وجباً فوجاً أمام هذه الحرية المرتبطة بوعيه الإنسانى . وهى حرية تموت إذا لم يبلغ بالوعى هذه المرحلة شأنها شأن كل المخلوقات التي لم تنهها لها التجربة الصالحة للنمو أو التي تثبت في غير موضعها . ويشير ألبيريس في كتابه عن سارتر إلى أن روكيتان بطل الثنتين يشبه أبطال روايات جيد بعد أن يكونوا قد تقدموا في السن أو كما لو كانت قد أضيفت إليهم سنوات أخرى من أعمارهم . وبعد أن فرغ روكيتان من التعامل من كل الأخلاقيات وكل ضروب العرف ومن خلق ثياب التقاليد (م - سارتر)

إلهالية والمعادن للسقفة الثابتة. وبعد أن تهبّت في قلبه كل دلالات الوضوح
والنقد وجد نفسه يملك الحرية التي لم يداخلها أى زيف ولم تمرض لما أية
صعوبات ولكنه لم ير مجالاً لتطبيقها وممارستها. صار روكينتان وإعياً مدركا
لأبعاد حرجه دون أن تقع له فرصة واحدة من أجل ممارستها واستثمارها.

ويعنى ذلك أن الحرية بهذا المعنى لم تمتد لتكفي جيل سارتر. ولذلك
لم تنف رواية الثنيان عند ذلك الحد. فهي تسجل الأفلاس والفشل (الذى
أسرعنا نحن في مصر بالتقاطه في جماعة الفشلاء كضرورة فلسفية لواقعة السياسى
والاجتماعى والعاطفى فى السنوات ١٩٤٨ وما بعدها) ولكنها تعجل بفرض
استفسار عميق على كل مشغغل بالفكر والسياسة والاجتماع وإثارة مشكلة من
الطرز الأول في تاريخ الأدب وهى أن الحرية والوضوح لا يمكن أن يكون
لها دور أو فائدة مهما تأكدت حقيقةهما ومن الضرورى أن تعطى الحرية
مصنعاها. لابد من أن تحصل الحرية على معنى.

وهكذا ظهرت رواية الثنيان سنة ١٩٣٨ وتلتها قصة طويلة هى الحائط
سنة ١٩٣٩ ثم مسرحية الذباب سنة ١٩٤٣ ومسرحية المحاكمة السريّة سنة ١٩٤٤
محدثت كل هذه الأعمال الأدبية (إلى جانب كتابه الفلسفى عن الوجود والعدم
وكتابه عن نظرية الانفعال فى نفس هذه السنوات وفى هذه المرحلة الأولى
الأدبية بالذات) معالم أدب سارتر وملامح فكره. واقترن ظهورها بأوضاع
سياسية وعسكرية ودينية فصارت مركزاً لكل الخلافات والمساجلات. وكان
تأليف مسرحية الذباب بقلم فيلسوف حاصل على الأجر يماسيون حدثاً خطيراً
هز المجتمع فضلاً عما كان فيها من أفكار تعاض إلى الجبل بأسره مع أنها
كلها نابعة من ثنائى حياته ومن الكلمات العادية التى تجري على لسانه.

ولم يفرق تلاميذه وأصدقائه وأبناء بلده بين آرائه وأفكاره الأدبية وموضوع

أخلاقياته الجديدة . ففطرته الأدبية هي نفسها دعوته الأخلاقية للبيئة من صميم موافقه . وهذا هو ما يمرر عنه بأن الشخصيات والواقف الفنية والسرحة في رواياته وأعماله تتمتع في أبعادها بعمان فلسفية وبانكاسات فكرية عالية . فمن الحق أن سارتر كان صاحب نظرية أدبية لا تحف عند حد العمل الأدبي والاشغال بمهنة الكتابة وإنما تذهب إلى حد خلق المناسبات الأخلاقية واستعراض الاكتشافات السلوكية الجديدة . ويقول فرانسيس جانسون في كتابه عن المشكلة الأخلاقية وفكر جان بول سارتر أن المعنى القريب من الملامح الأدبية الخالصة لأعماله يؤدي إلى خلق احسنات وجودية كالقرف والحصر والضيق والمساء حتى إذا تخطى الرء عتبة الملامح الأدبية العابرة إلى المسمى الحقيقية وجدها تمبيرات مهيأة وفقاً لمنظور فكري . وهذا المنظور الفكري عبارة عن فكرة ذات حركة حقيقية وذات ديناميكية فعلية لا صعوبة حل الاطلاق في تحويل جانب منها إلى جزء على وإلى شكل من الأشكال الأداء الواقعي .

وقد تجلى هذا على أوضح نحو في رواية الشيطان . ففي تلك الرواية يحدد سارتر معنى الإنسانية لأنه يقرر أن الإنسان يكون إنسانياً بقدر ما يعانى من القلق بشأن وضعه كوجود لا فائدة فيه بكل وضوح ونية صادقة . وعلى العكس من ذلك إذا هرب الوعى المزيف من المساوية عند إنسان كان ذلك الإنسان موضع اتهام . فذلك معناه أنه قد أقام بينه وبين الشهور بالمهث الأساسى في الوجود وبالمرضية المطلقة في كل أرجاء الحياة ستاراً من الأوهام التي تغريه وترضى قلبه ببلد من التصريعات الجوفاء . وذلك الإنسان هو الوغد في تعريف سارتر في رواية الشيطان .

والأوغاد أو الأنذال قوم لهم وجود حقيقي . وهم يصعاشون أية حساسية

أزاء حقائق الوجود القلبي . انهم يصدقون من وعيهم أى إحساس بالمأساة القائمة في قلب الوجود الإنسانى ويمشون في ظل عدد من الأوهام المريحة المرضية التى تحول دون مواجهتهم للمعنى والعقوبة والمرضية التى توجد وجوداً عينياً مانعاً في كل مكان وتفرهم بالبقاء في عالم من الجسردات والأوهام المرضية المستمرة .

والرغد أو الذلل هو البورجوازي الذى غلف مشاعره بأحاساسه بأهميته الشخصية وبمظاهر الاياقة والشرف مما يتصف به عادة كل من يتمتع بالسكينة الرئيسية وبالوجاهة للمرموقة . ولكن قد يكون وغداً أيضاً ذلك الإنسان الذى ينطوى صدره على سوء نية دفينه مهما كان نبيل أغراضه ومهما كانت مظاهر حرصه على معانى الخلق الرفيع . فإذا نظر ذلك الإنسان إلى طبيعة الإنسان فطرة خيالية صرفة بحيث يحمله ذا طبيعة إنسانية رفيعة مميزة وبحيث يخلق له أهدافاً نوعية غائية ونظاماً خاصاً من مجموعة القواعد الأخلاقية السامية العلوية ويحمده خاضعاً لعقل كل أو لنظام إلى كوفى كان بشير شك في نظر سارتر وغداً . فهذا الإنسان الإنسانى يريد أن يخلق كل هذه الأبنية الشائخة من اللبائى والنظريات من أجل سبب بسيط ساذج وهو مساندة قاعدة أخلاقية سلوكية وتأييد الهدف القاتل لحياة الإنسان فوق الأرض . أيمكن مثل هذا الفرض لفرض كل تلك الأوهام البشرية على حياة الناس ؟ هل يكفى مثل هذا اللبداً السلوكى أو ذلك الفرض الوهمى من أجل تبرير كل تلك الأناس الشائخة من الأفكار الفطرية ؟

في رأى سارتر أن هذا الإنسان مهما كانت إنسانيته هو أيضاً وغداً مثل أولئك الأوغاد لانطواء سريرته على سوء نية دفينه . وأية نزعة إنسانية من نزعات الفكر ومن الاتجاهات العقلية أو السلوكية هى عبارة عن وسادة

مربية من الصدق للفتح ومن اليقين الزائف من أجل تحذير الإنسان وتنويمه وإبعاده عن مأساوية الوجود التي تكشف لرجل القرن العشرين بشأن اكتشاف عشوية الوجود وخلوه من المعنى. والمهدف وإنزاله عن أى سبب علوى في الحركة والارتباط للصيرى. ويسمى وغداً في رأى سارتر كل من يحاول أن يدارى هذه الحقيقة أو يسمى لاختافها. يسمى وغداً في نظره كل من يحاول أن يخفى على الإنسان مأساة مصيره. فهو — أى الإنسان — موجود في عزلة وانفصال كاملين من أية عوالم علوية بلا هدف ولا غاية وبشر أدنى مبرر للحياة. وكل ما يحاول أن يقيم ستاراً بين الإنسان وحقيقة وجوده للأساوى وغداً في نظر فيلسوفنا الوجودى مهما كان ضليعاً في الإنسانية كنزعة أدبية أو فنية أو فلسفية. أو باختصار الوغد هو كل من يدارى أو يناط بشأن الحقيقة المؤسفة للقرعة الخاصة بوجود الإنسان على الأرض.

وفى رواية الثنيان يأتى الخلاص فى النهاية على أجنحة أنعام الموسيقى. إذ يمضى بعض الوقت ريثما يحضر القطار عندما كان روكيتان بالرحلة فى انتظاره. ويبقى فى مقهى الحملة يشرب البيرة مشتمزاً من حقارة للقهى وقذارته. ولكنه يسمع فجأة أنعام لحن قديم كان يحبه من غناء مطربة زنجية أمريكية. وفجأة تثير فيه الأنسائم انفعالا بشئ له طبيعة نقية خالصة وفيه دلالة الخصية التى لا مفر منها. ولا يلبث هذا اللحن أن يرتفع به إلى ما فوق الوجود. وهو يشعر أول الأمر بأن اللحن يمزقه بما يبعثه فيه من الوضاعة وبما يخلفه فى صدره من أحاسيس للنهانة. فاللحن على « بهذا اللحن الجيد ان صح هذا التعبير. وهو غناء قاس صلب فى حين أنه هو نفسه (روكيتان) رقيق، فيه لين وطراوة وضعف.

ولم يكن اللحن مؤلفاً من أكثر من أربع نغمات من الساكسوفون التى

تروح ونجى، وتتكرر وكأنها تفصح عن شيء دفين . وعن احساس صامت وكأنها تردد « كنوا مثلى وعانوا فى تحفظ وتمقل » .

ويقول روكيتان انه عناء نموذجى . فهو عناء كل موجود صادق مع نفسه ومع إنسانيته وواجه حقيقة وجوده بلا مداراة وبلا أدنى زيف . وكما أحب عناؤه ذلك . نعم طبعاً على حد قوله . انه يود أن يمانى على ذلك النحو يتمقل وبلا أدنى مجاملة أو رافة ازاء نفسه مع النقاء اليابس المحض . ويصور روكيتان ذلك فى صيغة ساذجة بالنسبة للحقيقة الضخمة التى تغلظها فى هذه الكلمات : هل هى غلطى إذا كانت البيرة التى قلبتها بالمقهى لا أثر فيها للتلج ؟ هل غلطى أن البيرة فاترة فى الكوب وأن للفضة منطاة بمفارش سوداء قذرة ؟

وهنا فقط نترك دلالة الموقف النهائى فى الثنيان من خلال هذا التشبيه الرقيق الهندب الذى يسوقه سارتر للكناية عن مشا كل الوجود بأسره . ولا يستطيع روكيتان هنا أن يظعن إلى لغة الموسيقى لأنه لم يخلق لها ، ولكنه قادر على أن يقبل ذلك إلى اللانة للكتوبة فى كتاب يؤلفه ليمر عن كل تلك الحقائق . وهو بطبيعة الحال ما يفعله سارتر فى مسرحية القباب بعد ذلك . وهو ما يفعله أيضاً على نحو فلسفى أعمق فى كتابه عن الوجود والعدم . ولكن مسرحية القباب هى العمل الذى يخاطب الجماهير بلغة الحقائق الوجودية .

وإذا شئنا أن نلخص الموقف بعد الثنيان قلنا ان الثنيان هو فى النهاية تلك المسئولية التى لا بد أن يقر كل منا بوجودها فى نفسه ل مجرد أننا فى الوجود أو لأننا موجودون . وستأخذ هذه المسئولية معنى أخلاقياً بعد ذلك ولكنها تظل هنا مجرد احساس بالجزع وبالارتياح لأن الإنسان يود استبعادها لأول وهلة ويحس رفضها أول الأمر . ولكن لا سبيل إلى الحرب منها مادنا موجودين داخل إطار هذا الوجود . ولعل الشيء الذى يخيفنا بأقل هو وجود الوجود

الإنسانى للدفع بالضرورة وبحتمية للصير نحو اكتشاف مبرر لوجوده .
ولعلنا نتوقف قليلا هنا وننتهز الفرصة لاقاء ضوء بسيط على اسم الوجودية . فلا شيء فى رأى ألبيريس^(١) يوضح لنا معنى أسم الوجودية مثل هذا الموضوع من فلسفة سارتر . فالوجودية تبقى أصلاً أن كل ما هو موجود يظهر وجوده على الرغم من أنه يفقده مبرر الوجود . وعلى ذلك يظهر « الاختلاق » *Facticité* أى تظهر مرضية وجودنا على الأرض بلا هدف وبلا أدنى سبب . « الأخلاق » هو اختلاق الوجود على نحو متكلف أو الوجود للصطنع بصورة ما . وقد اعتاد مع الأسف بعض زملائنا من الكتاب الذين تناولوا بأفلامهم فلسفة الوجودية أن يترجوا لفظة « فاكيتيفيه » بالواقعية . ظنا منهم أنها منسوبة إلى القطع الأول من الكلمة التى يعنى الواقعة بالإنجليزية . ولست أدرى ماصلة هذا بذلك . ونلفت النظر هنا إلى بشاعة هذه الخلطة حتى من حيث فهم أبسط مبادئ أو تعريفات الوجودية ذاتها كالفلسفة . والغريب أننا نقلنا هذه الملاحظة إلى عدد منهم مشافهة فلم يجيبونا شيئا عما قلناه ولم تظهر أى دلائل تشير إلى أنهم على استعداد للاستجابة إلى بعض مآقلائه .

ونعود إلى الوجودية فنقول أن ألبيريس يقدم هذا التعريف للوجودية ويعتبر من أن نمد هذه الأولية البسيطة فى تحديد معنى الوجودية وسيلة أو أتملة أو مبرراً للفن بأن الوجودية مذهب متشائم تشاؤما مطلقا .

والواقع أنه يمكن استخلاص حقائق كثيرة من رواية النيثان فى باب علم الاجتماع الأدبى والأخلاقي . ولكن أبرزها هو ذلك الصدى الذى أحدثته زيارة روكيتان للمصنف الذى يضم لوحات هى عبارة عن صور الشخصيات الهورجوازية فى المدينة . فقد أحس روكيتان بغير قليل من الفيض أمام هؤلاء وهؤلاء منهم على نحو رائع فى تسميراته ولسكه أطلق عليهم أسم الأوغاد فى آخر

(١) R — M. Albérès : Jean. Paul Sartre P. 47

الأمر وتحقق بذلك للمنى المريض الشامل الذى أراد أن يعبر عنه باطلاق هذه التسمية على بعض الناس . وكانت هذه التسمية بداية احساس واضح بحقيقة الفلسفة الوجودية .

وترتب على هذه البداية وضوح معنى المسئولية مع حرص تام فى المستقبل على إعطاء دلالة واضحة لدلولها . ولذلك لم يلبث سارتر فى مسرحية الذباب أن حدد مدارها على أقل تقدير . وبدأت مسرحية الذباب بضموض يخيم على جوانب للناس . فهى تروى قصة أورست والكثرا وأجاممنون وأجيسث وكليتسترا . ولكنها تظهر أورست من ناحية وهو عائد إلى أرجوس مسقط رأسه حاملا على أكتافه مسئولية مصيره . فإذا به هنا رجل يسى فى عودته ، مثقلا بمعنى مزيف للحرية ، بين الشكاك والمحرومين من الأوطان وهواة الآداب الرفيمة . ولكنه مثقل أيضا بمعنى الحرية الحقيقية التى يضرها الفرد وهو بصدد الالتزام متضامنا مع أنداده ولذاته مفضلا أحداث تمييز فى مجرى التاريخ .

ولكن الحرية من هذه الناحية عبارة عن قبول موقف وانصياع لقانون . حرية أورست هنا مجرد خضوع للناموس واستقبال الموقف مع الرضا عنه .

أما من الناحية الأخرى فهوابن أجاممنون الذى اعتقم بقتل أجيسث ، وبالتالى فهو الرجل الذى أفلت لا لمجرد أداء فعل حر ولكن بأداء فعل ثورى من الطراز الأول . فقد نجحت حيلة أجيسث فى مدينة أرجوس وأدت إلى وجود الدياب ووخزات الضمير وشكوك رجال الدين وإلى فرض ناموس جوبيتر .. وصار أورست فى فعلته بالنسبة إلى هؤلاء فوضوياً يهدم النظام الأخلاقى للبنى على اتحاد اللوك والآلهة .

وفى هذه الحالة تصبح الحرية رفضاً للوضع الاجتماعى وللحالة الاجتماعية

وقلباً لقانون . ولكن الواقع أن هذا القموض والازدواج في فكر سارتر ناشئ عن أن الالتزام والتمرد عنده يبدان ضروريان للحرية . وهو أمر مألوف في فكر سارتر ومكرر دائماً ومعاد في تعبيره .

وإذا كان لهذا دلالة فهو يندم عن أن الحرية الحقيقية مجالها الفعل والتاريخ . لا تصبح الحرية حقيقية إلا إذا جرت في التاريخ وتأكدت في صورة فعل . ولا تكون موجودة إذا بقيت في مجال الخطط الذاتي للأحكام والتأمل . وعلى ذلك فالحرية تفترض الالتزام سلفاً .

ولا يكون الفعل حراً تماماً فضلاً عن ذلك إلا إذا كان ترمحاً على قوى العالم . فإذا انحصر الالتزام في مجال الالتزام في صف الآله جويتر أو في جانب النظام القائم أو التراث أو الفاشية السياسية لم يكن ذلك فعلاً على مستوى الإنسان الحر لأن الالتزام شرط ضروري من شروط السلوك الحر ولكنه شرط غير كاف . ولا يكمله سوى التمرد بوصفه روح تلك الحرية .

والصفة الرئيسية في فكر سارتر هي كالأني « الإنسان حر حرية مطلقة وإذا لم يكن كذلك فلا نه نحلى عنها ولم يشأ أن يكون كذلك » .

يبد أن تشييد تلك الحرية لا يستلزم مجرد أحداث انقلاب ضد حكم جويتر وإشاعة أن الله (جويتر) يقمض واخفى ومات . هذا وحده لا يكفي . بل ينبغي إلى جانب ذلك تخليص الأذهان من أية معتقدات زائفة مثل كل الآراء التي أسستها العقلايات والفلسفات التحررية في المصور للتأخرة . وهذا يتطلب التخلص من كل الاعتبارات وبلوغ الوجود عارياً مهما تكن الصعوبات والخاوف . وتنشأ الضرورة هنا من شيء واحد وهو أن الحياة الإنسانية تبدأ من الجانب المقابل للأيأس الكامل . وهو ما يجري بوضوح في مسرحية الذباب .

وعليها أن تقدر هنا ما يعنيه المسرح عند سارتر حتى لا يختلط مفهومه الوجودى بأى مفهوم مسرحى آخر . المسرح عند سارتر هو مسرح للواقف ، وهذا يخالف مسرح الشخص الذى كان ممثلا فى « الكركار » .

وإذا كان الإنسان حرا بالمعنى الذى ذكرناه عند سارتر فلا بد لحريته من موقف يتبدى فيه . ولا بد من أن يجعل دور الإنسان الحر وأن يختار حريته فى موقف محدد بحيث يكون اختياره لنفسه مبنيا على أساس وجوده فى الموقف وعن طريق ذلك الموقف . إذ لا يوجد الناس إلا كأفراد موجودين ولا يكون الإنسان إلا ما هو بصدده أن يكونه ولا يكون إلا ما يمله لنفسه . وهكذا يحقق الإنسان وجوده عن طريق حريته واختياره للموقف الذى تتميز عن طريقه وفى إطاره تلك الحرية . وأجمل ما فى مسرح للواقف قدرته على إبراز لحظة اختيار الحرية وإخاذ القرار الحر الذى يطوى على التزام أخلاقى وعلى التزام حياة بأسرها .

ويبلغ ذلك تعبير مسرح للواقف عن الحرية وانتهاؤه إليها . وتتحدد معالم مسرحية القديس على النحو التالى . . فأورست ابن أجا ممنون وكليتمسترا وعمره فى المسرحية عشرون عاما عندما كان فى طريق عودته مع مرييه ومرشده إلى مدينة أرجوس مسقط رأسه . وكان قد طرد من هذه المدينة فى الثالثة من عمره عقب مقتل والده أجا ممنون على يد أحيست عشيق أمه . فاستقبله أرباب أثينا الذين أقنعوا له المجال وعلومه وأتاحوا له فرصة الرحلة والقرأة ، وأفهموه أن العرف يشير من مكان إلى مكان . فأدرك أن كل حقيقة ما هى إلا رأى ذاتى ، واستطاع أن يالف الفكاهة اللاذعة التى تنم عن الشك وتفصح عن مدى ما ألم به من معانى الحرية وأشكالها .

وها هو ذا يعود إلى مدينة أرجوس مسقط رأسه غنيا موزور الشباب والمجال كائب النظر غزير المعرفة حرا مطلق الحرية خاليا من أية ارتباطات قومية أو لقوية

أو دينية أو حرفية وقادراً على الإشباك في أى التزام جديد كأنه سورمان
على اللقام .

ومهنأ يكن وضعه ومكانته فهو غير راض عن مصيره . وها هو يقف
وجها لوجه أمام قصر أبيه ويشعر بالضيق لأن قصر أبيه الذى لا تزال أمه تمش
فيه مع عشيقها وتستمتع بشمار الحريم بين أرجائه ، ليس قصره هو ، وهذه أول
مرة تقع عينه عليه . وهو خاوى الوفاض من كل شيء . فهو لا يحمل أية
ذكريات ولا يملك من أمر هذا كله شيئاً وكأنه لا شيء لأنه خال من أى أنباء
وإذا به يشعر بفداحة الحرية الجوفاء التى يحملها ويعرف أنه مجرد إمكانية
لوجود حر حقيقى أو مجرد حلم لاغتصاب هذه للدينة ، وفرض نفسه عليها كبا
يصير في النهاية رجلاً من رجالها أو واحداً من بينهم .

وبرزت أخه الكترا في هذا الموقف لتقول له بالكلام ما قدره ورآه في
الحلم ، وتضعه على القمل الحقيقى الذى لم يكن يعرف بهد كيف ينطق باسمه .
وقد أمضت أخه خمسة عشر عاماً في انتظار أخيها الذى ينتقم ويقضى على
الظلمة ويرفع معنى الخطيئة التى تخيم على أرجاء اللدينة ويخلص الناس من
الجريمة البشعة التى ارتكبها عشيق أمها وأمه . وعشش الذباب في كل مكان
وصار يطن هنا وهناك بالملابيين بأمر الآلهة التى بعثت به إلى مدينة أرجوس
رمزا للندم الذى يتقل على أبناء اللدينة كلها منذ قتل اجيست ملكها واستولى
على ملكه وقصره وزوجه .

وما قدرته الكترا حقه شقيقها أورست . وقتل أمه أيضاً لتأسرها في
الجريمة الضميمة . ورجع إلى أخته فأكرت فلتته ولم تر فيه أخاً . ولكن أورست
غفور مزهو بما عمل على الرغم من أن أخته أنصرفت إلى الإستغفار والندم ،
وذهب أورست ووجه الخطاب إلى شعب أرجوس وأبلغه أنه خلصه من الأثم

الذى ظل طول الوقت مسيطرا على المدينة بأكملها . وبعد ذلك مضى وأخفى إلى الأبد .

وللعنى الوحيد الأخير هو أن أوردت اختفى بد فسلته لأنه أصبح فى النهاية هو نفسه . والقمل الحر هو الذى يحقق للشخص كيانه فيجد نفسه ويلتقى بها ويصير فى النهاية نفسه .

والواقع أن الناس فى نظر سارتر يحتاجون إلى الآخرين من أجل تأليف شخصيتهم . وهذا للعنى يتكرر باستمرار فى هذه المرحلة الأولى من مراحل الإشغال بالأدب والتأليف . وتتكون حياتنا غالبا من عدد من الأوضاع التى يفضلها كل منا . فكل منا يأخذ وضعا ويحرص على أن يراه الآخرون لا بدافع من الغرور ولكن لإحساسنا بأن الصورة التى تتكون لدى الآخرين عنا خارج نفوسنا حقيقة ثابتة نقيس أنفسنا بالنسبة إليها كما يبدو لنا أنها شيء راسخ يثبت فينا الاطمئنان ويقتينا عن بذل الجهود .

ويوجد لدى كل إنسان شعور بالسرور لمراه لدى الآخرين ولزوجة الآخرين له بحيث يطمئن إلى أنه شخص هام وإلى أنه مرموق . ولعل الناس يحرص على أن تحوز الاهتمام فى نظر الآخرين لأنه أيسر من الحصول على رضا الضمير . وفى الغالب يفضل الجميع أن يهتبلوا أنفسهم على نحو ما يرام الغير على أن يعيشوا حقيقة أنفسهم فيما بينهم وبين أنفسهم . وفى مسرحية المحاكمة السرية التى ظهرت سنة ١٩٤٤ لأول مرة تقول إحدى الشخصيات « توجد مرابا كبيرة فى غرفة نوى . وعندما أتكلم أتعمد أن أكون بحيث يمكن أن أرى نفسى أثناء كلامى . وهكذا أرى نفسى كما يراى الناس ومن شأن ذلك أن يبقينى مستيقظا » .

أما فى المرحلة الثانية التى مر بها سارتر كاتبها من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٥١ فسوف نتحدث عنها فى الفصل القادم .

العالم الخارجى والإنسان

يوجد اختلاف ملموس وجوهى بين الرحلة الأولى والثانية . وأبسط ما يقال بشأن الرحلة الثانية هو أنها تبدأ مع ظهور مجلة المصور الحديثة . وروحى ظهورها فى حد ذاته بأن للنهى الجديد فى الوجودية يخرج كلية عن الإطار القهنى الأول الذى سارت فيه منذ البداية والذى بلغ قمته فى كتابه عن الوجود والعدم الذى ترجمه أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى العربية وإذا دل ظهور هذه المجلة على شىء ففى أن الوجودية تحققت بالأكيد من أن النظرية لا يمكن أن تدرك إلا عن طريق الممارسة بحيث يقرنان بالتوازى على طول الخط . وكانت مجلة المصور الحديثة بمثابة التعبير والوسيلة إلى تحقيق هذه الممارسة .

وقد نشأت فكرة إيجاد هذه للجلة سنة ١٩٤٣ كما أشار سارتر نفسه إلى ذلك فى مقاله الرائع فى تأييين ميرلوبونتي تحت عنوان « ميرلوبونتي حيا » بمجلة المصور الحديثة نفسها سنة ١٩٦١ ، وقال سارتر أنه ورفاقه كانوا يحملون بإيجاد هذه للجلة منذ سنة ١٩٤٣ من أجل تحصيل للمانى التى تنعكس فى كل أوجه الحياة والتقاط الحقيقة أو ما يمكن أن يكون صدقا عن هذا العالم وعن حياتنا فيه .

وعنى ذلك أن للجلة ظهرت من أجل الكشف عن الحقيقة فى كل شىء من أجل تغيير الوجود . والتغيير للطلوب هو تغيير كل معالم الحياة ما أمكن على أساس نظرة أصدق . وأدى تحديد للهمة على هذا النحو إلى خلق هذه للجلة الجديدة لتكون أداة فعالة مناسبة للسيطرة على الأحداث مع التحفظ اللازم بالنسبة إلى الفكر . والواقع أن للجلة من شأنها أن تعطى فرصا أكبر

لإيجاد التجاوب للطاوب وخلق الحوار الضروري للانتقال من الدائرة للثقل بين دقات السكتب . وهذه هي اللبزة التي تتميز بها الوجودية في مرحلتها الجديدة سواء من حيث التفكير النظري الخالص أو من حيث الأداة للمشكلة لمواجهة الأحداث عملياً في إطار الحياة العامة . ومع استمرار ظهور هذه المجلة يمكن خلق اتجاه عام وتيار شامل يشغذ وضه للتأثر على الفكر بعامة وعلى المواقف الجزئية والكلية على وجه الخصوص ، كما يمكن إبراز وجوه أوجه الحقيقة الفاعلة التي لا تجد اللسان المدافع عنها بين أصحاب المصالح المتآزرين على مساندة وجهات النظر الخاصة بهم وحدها .

وبدأت تتألف لجنة خاصة للإشراف على مجلة المصور الحديثة وتوجيهها ابتداء من سبتمبر سنة ١٩٤٤ وتكونت هذه اللجنة من كل من ريمون أرون وسيمون دي بوفوار وميشيل ليريس وموريس ميرلوبونتي والبير أوليفيه وجان بولمان وجان بول سارتر . وما يذكر أن أندريه مالرو رفض الاشتراك في هذه اللجنة كما اعتذر ألبيركامو لكثرة مشاغله في ذلك الوقت في العمل في صحيفه كومبابه .

وظهر العدد الأول منها في أكتوبر سنة ١٩٤٥ .

وشرعت مجلة المصور الحديثة تلقى بالأسس العامة وبدأت تنظر في كل ما سبق علمه وتقويضه نتيجة للحرب التي استنزفت قوى فرنسا وتعمل جهدها من أجل النظر إلى المشا كل نظرة كلها إبتكار وتجديد . وصار من الضروري أن تنظر المجلة في دورها من أجل خلق التاريخ والتأثير عليه وتحديد مساره . فكان من الضروري أيضاً أن تحدد دورا للكاتب والمثقف وأن تعرف هذا الدور تعريفاً واضحاً على أساس معياري وموضوعي . واهتمت المجلة بأن تجعل

من مهمة الكتاب والمثقف وسيله للكشف عن الحقيقة على أساس تجاوزهها
والذهاب إلى ما وراءها .

وأول ما قذفت به حمم الأقلام على صفحات مجلة المصور الحديثة اشعار
الكتاب بمدى مسئولية عن الكلمة . فالكلمة سلاح ولا يمكن السلاح أن يبقى
محايذا كما لا يمكن أن تستأثر به اللامبالاة . فالكلمات هي التي تلعب دور
غرف الإعدام بالنار الخائق لأن قلة الأبرياء في التاريخ الحديث تسلبوا
بالكلمات والشتمات فردوا عن أنفسهم عادية رجال القانون . ومن الكلمات
ما دفع بالكثيرين إلى الإحتعار . وظهر في التاريخ المعاصر كثيرون ممن تعاونوا
مع الفاشية عن طريق إشاعة بعض التعبيرات الكلامية والتأمر بالكلمة
ضد الأحرار .

ونحن نذكر هنا في مصر كيف لعبت الكلمة دور السلاح القاتل الفتاك
فكان بعضهم يتآمر ضد الكلمة الحرة في فترات احتلال مصر عن طريق
العمانيين أو عن طريق الإنجليز . وكان يكفي أن تكلم السلطات القائمة أفعال
الكلمة الحرة من أجل القضاء على أى خطر . ونذكر أن الأستاذ العقاد رحمه
الله انشق في مطلع حياته على الحزب الوطنى لأن رجاله أبلغوا السلطات التركية
عن عدد من الأحرار الأتراك الذين كانوا يعملون عملا سياسيا عدائيا ضد تركيا
ويعملون مطبعة لطباعة المنشورات التي كانوا يوزعونها بين الأتراك المهاجرين
وكثيرا ما كانت تبلغ أرض تركيا نفسها . وكان يكفي أن تقوم السلطات
الإستعمارية في مصر حين ذاك بوضع هؤلاء الرجال في السجون وتشقيقهم
ليشعر العقاد في قرارة نفسه بمدى فداحة المأساة وخطر التأمر على الكلمة
الحرة . والعقاد طبعا هو العقاد من حيث إحساسه بالكلمة وتقديره لها . بل
استطاع العقاد بهجومه على الحزب الوطنى أن يعطى معنى للتضامن السياسى بين

الأحرار الذى يفرض نفسه عليهم فرضاً وإن يقبه الأذهان إلى دلالة التضامن فى مجالات السياسة والكلمة .

والغريب أن معنى التضامن السياسى بين الأحرار كان من أوائل الموضوعات التى حددتها الوجودية كهدف لها على صفحات المجلة . والكاتب كما قال سارتر موجود بطبيعة اشتغاله بالكلمة فى قلب الموقف مهما فعل حتى لو اعتزل الحياة لأن عزله قد تكون موقفاً من أجل تفضيل وضع قائم فاسد ولم يلبث سارتر أن استعرض مهمة الأديب وصناعته وتاريخه فى كتابه عن « ما هو الأدب » الذى ظهر أول ما ظهر على صفحات المجلة كسلسلة من المقالات . وأكد سارتر أن الكاتب يملك وسيلة محددة للتدخل فى مجرى سير كل الأحداث من حوله وهى أن يكتب^(١) .

الكاتب ملتزم والتزامه تابع من صميم صناعته وهو ان صناعته هى حمل القلم الذى هو قرين حمل السلاح . ومعرفة الكاتب أن كلامه فعل وإن ألفاظه وعباراته لها تأثير حقيقى فى الحياة . . هذه المعرفة تجعله يدرك فى نفس الوقت أن كشفه عن الحقيقة هو فى حد ذاته تغيير وإن مجرد الكشف عن الحقيقة لا يمكن أن يتم إلا مع اقتراح التغيير . وظهر تأكيد أساسى من خلال كلام سارتر وهو النظر إلى الكلمة بوصفها فعلاً له أبعاد متعددة أبرزها وأهمها هو الوجه السياسى .

وانضم ميرلوبونتي إلى هذا الموقف وأشار بأنه لم يعد ممكناً على الإطلاق معالجة المسائل السياسية من وجهة النظر الأخلاقية التقليدية كما أن التضامن بين فئتين أحدهما مؤيدة والأخرى مناهضة لمبدأ يظن أنه الحقيقة بطريقة مجردة لم يعد أيضاً لائقاً بموقف الكتاب على نحو ما كان من قبل سنة ١٩٣٩

(١) أنظر كتاب أدبنا والانتقادات العالية للزائف .

في فرنسا . وجاء نشر هذا المقال في يناير سنة ١٩٤٦ مما أكد الدور النهائي
لفلسفة الوجودية ولرجالها .

وأكد هذا كله أن الحرية صارت في مآزق كما أصبح من الضروري أن
ينحار كل من الأدباء للمسكر الذي يرضاه لنفسه ويود أن يفتى إليه .

وهذا ينم عن أبعاد للمشكلة القائمة أمام الفلاسفة الوجوديين . فن للمستحيل
بالنسبة إلى المسكاتب الوجودي أن يمتزل أو أن يبقى بمتزل عن اختيار موقف
بين جملة اللواقف الثلاثة في العصر الحاضر نتيجة دخول العالم بأسره وبكل ما فيه
من القوى في معركة كبيرة من الحرب الباردة (والساخنة أحياناً) التي لا تسمح
لقلم بأن يظل يتأجج ليلاؤه وحدها .

وإذا كان لا مفر من مخرج وجودي من هذه الأزمة فلا يمكن أن تحف
الوجودية إلا في صف الديمقراطية بمعناها الحقيقي . وهي ديمقراطية ديناميكية
قادرة على أن تغير من كل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية القائمة . ولا تنحصر في
اتجاهها على أساس نظرية تقليدية معروفة أو على أساس التمسك بمبدأ « الثورة
القانونية » الذي حاول السكتيون أن يشيعوه بين المثقفين الغربيين . بل تفرص
الوجودية على تنفيذ مخططاتها الديمقراطية الإنسانية في دقة كاملة .

ومن المعروف أن سارتر أصدر في السنوات من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٥١
التي تعددت بها المرحلة الثانية من حياته روايات طرق الحرية ومسرحيات أموات
بلاقبور وللومس التفاضلة وكتابه عن بوردوير والجزء الأول من اللواقف
وللسرحية العالمية « الأيدي للوننة » وبمخه الهام عن الوجودية نزعة إنسانية .
ويكفي أن نشير إلى هذه الأعمال لنعرف محاور الأفكار التي صارت الوجودية
تهدف إلى تحقيقها إلى جانب ما ظهر من اتجاه مجلة المصور الحديثة .
(٦٢ - سارتر)

ولا يغوتنا هذا أن نشير إلى كتاب هام أعلن سارتر عنه في تلك الفترة ولم يصدره إلى الآن وهو كتاب « الإنسان ». وقد وعد به سارتر ليجعل منه بحثاً في الأخلاق مؤسساً على الاختيار العملي وحدث في مجموعة لقايات والمحاضرات التي عرضها في تلك الأيام الإنجاء الذي كان يذهب إليه في تفكيره الأخلاقي ليصبح نواة لفلسفته السلوكية العملية فيما بعد .

ولا ننسى أيضاً أن هذه للرحلة الثانية في حياة سارتر تلي للرحلة الأولى التي ظهر فيها كتابه للعلاق عن الوجود والعلم . وكان قد وضع في ذلك الكتاب شيئاً رهيباً بالنسبة إلى الفكر البشري والضمير الإنساني والحرية الفردية .

وتأهب الجو العام في الفكر العالي لأزمة حادة على أثر إشتار البادئ الوجودية الأولى في الصحف والمجلات والكتب والدوريات وعلى ألسنة المحاضرين ورجال الجامعات وأصحاب الندوات والصالونات وفي المقاهي والمخيمات اليلية ، وعرفت الوجودية بأنها فلسفة العيب والهمم والرديلة وشاع في كل مكان أن الوجودية تختار ملكة للرديلة في كل سنة واختلطت تجارة السياحة بمباراة العناية للؤلؤة من ألفاظ غير مفهومة يزعم أصحابها أنها وجودية . وصارت عبارة « البحث عن الإنسان » على ألسنة الرافضات والسامحات والبنات المهاجرة إلى باريس تحت شعار الوجودية . وتملقت دعايات مفرضة بالشعارات السياحية والطائفية زاعمة أنها من صميم المذهب الوجودي .

وهرع الناس من كل حذب وصوب لرؤية الوجوديين بالطرقات والمقاهي الباريسية في شوارع سان جيرمان وسان ميشيل . وزعم أصحاب المجلات التجارية في كل مكان أن سارتر وسيمون دي بوفوار يشتريان ما كولاتهما منها كما أشيع أنهما يكتبان مؤلفاتهما في مقهى فلور . وصار هذا المقهى فجأة

مقصد كل الصحفيين وأنصاف للثقفين وللفترجين على زعم أنهم وجوديون .
وتكررت للسجلات الملفية بين سارتر ومحدثيه في ذلك للقهى حتى اضطر
في النهاية إلى التقليل من جلساته هناك لاقبال الصحفيين عليه وتزامهم على لقائه
ومحادثته . وعندما اخفى سارتر من للقهى غل للكان نفسه مقصد الرواد من
كل مكان .

ولقيت يوما في مقهى « الديماغوج » لللاسق للقهى فلور أدينا الفنان
توفيق الحكيم وهو جالس جلسته التي اعتادها فيما مضى بالقاهرة على رصيف
مقهى الجمال بشارع عدلى وعلى رصيف مقهى ريتس الذى كان في للوقع اللاترى
على ناصية شريف وقصر النيل أسفل حمارة الايموبيليا . وكان ذلك سنة ١٩٥٣
فأقبلت على الأستاذ الكبير أحبيه وأقول له : كانوا في القاهرة يزعمون أنك
تجلس في الريتس أمام البنك الأعلى لحماية رصيفك بالبنك بنفسك .. فماذا
تراك تسمى بجلوسك هنا ؟

وضحك الأديب ودعا لى بقهوة بسرعة وهو يقول : أحسن تقول أيضاً أننى
بجئلى في باريس كما يقولون عنى بالقاهرة .. والواقع باصديقى أننى هنا فعلا
أحى شيئا .. بل وما أكثر ما أتمنى أن أحياه على قارعة الطريق هنا .. هذا
الأزد الضخم من الحسن .. هذه القنطة للسكسة يكاد يحمل منها كل شخص
ما يهناه . وليس لى سوى أمنية واحدة وهو أن أعيش إلى الأبد حارسا عليها .
ومضى الحديث بينما عن سارتر والوجودية فقال انه لا يجد مدرسة يمكن
أن ينتسب إليها بفكره السابق واللاحق سوى هذه للمدرسة . وقال اننى كنت
أصوب من أشار إلى هذه النقطة الجوهرية في تفكيره في مقالانى عنه سنة
١٩٥٠ بمجلة الثقافة وأنه يمتاز بهذا التفسير الوجودى لأرائه .^(١)

(١) هذه المقالات نشرت مرة أخرى بكتائى عن الأسس المعنوية للأدب و

وقد سبق توفيق الحكيم الفلاسفة الوجودية إلى عدد من الأفكار بالفعل وإن لم يملك الجمهور المناسب لتأجعة آرائه إلى أشواطها . وعندما شرعت الوجودية في تحديد مفهوماتها أحس « الحكيم » بأنه يمسك بأول الخيط — على أقل تقدير — الذى سارت فيه وأنه لا يجد ازدهارا لأفكاره أجمل مما حققته الوجودية تحت ناظره .

وإذا ذكر بهذه المناسبة أيضاً عبارة نطق بها العقاد في حياته وكررها مرات وهي أنه هو نفسه وجودى وأنه لا يجد شيئاً أقرب إلى ذهنه من الفلسفة الوجودية وبخاصة في مفهومها عن الحرية .

ولكن من الواضح أن كل ماسطره يراع سارتر أوفاه به لسانه في تلك السنوات التى تلت الحرب لم تكن تصلح فعلاً لقيادة سياسية بالمعنى الديمقراطي السبب بسيط وهو أنها لم تكن قد اتخذت بعد خطوات فكرية حاسمة من أجل بناء مفهوم الاشتراكي على أساس التفكير الطبقي أو مفهوم الطبقة . وكان من الضروري بعد ذلك أن يواجه سارتر للشاكل الحقيقية مباشرة . ولم يكن من السهل أن يستمر في تفكيره عن عينية الحرية بدون أن يطرق موضوع العمل الإنسانى وحاجات الإنسان وأن يعمل من هذه النقاط مبادئ انطلاق إلى آفاق التفكير الاجتماعى والاشتراكي .

ولا يمكن في الواقع أن تؤسس أخلاق البراكسيس أو الممارسة الفعلية مع الاقتصاد على تحليل معنى الحرية بنير تقدير تاريخى واجتماعى فى آن معا . وقد ظل الصراع فى نظر سارتر على صفتحات الوجود والعلم قاصراً على الصراع بين الأوامر (جمع وعى بمعنى شعور) البشرية . ولم تكن صور الصراع الأخرى أكثر من انعكاسات تقترب على هذه الصراعات المحدودة داخل مجالات الوعى الإنسانى وفى إطار النفوس البشرية . أو بعبارة وجيزة لم يظهر

في التحليل الوجودي في تلك المرحلة أى تأكيد لنوعية الحدث التاريخي كما لم يكن يجرى فيها أى تخصيص للظاهرة الاجتماعية .

ولا يعنى هذا كله سوى شئ واحد وهو أن سارتر اهتم أساسا في هذه المرحلة الثانية من حياته كأديب ومؤلف وفيلسوف بشئ واحد وهو محاولة وضع أخلاق كلية تنتقل بالحربة إلى شكلها النهائي وتجعل من الحرية العينية أيضا مضمونها الأصيل .

أما ميرلوبونتي فكان قد انطلق في ذلك الوقت بحثا عن ماركسية جديدة خالية من التوكيدية ، حاول ميرلوبونتي تعميق الماركسية عن طريق تعريضها من الاعتقادات القطعية . ولذلك عمد إلى الحديث عن الرجل التاريخي في مجلة المصور الحديثة وشيد آراءه وتحليلاته فوق بنیان ثابت من نظريته في التاريخ . وصار يمثل العمل السياسى البعث في المجلة ويعتلى الاشراف على كل مسائلها وأصبح مسئولاً عن هذا الجانب مسئولية كاملة . وتعود في ذلك الوقت لتأيم الماركسيين من أمثال بيير هيرفيه وكورتاد وديزانتى . غير أن المجلة لم تذهب قط إلى حد التأييد الكامل أو الاتفاق الكلى مع أية فئة من الفئات . وألقى ميرلوبونتي بكلماته النارية في وجه الجميع وقال عنهم كلهم أنهم يتصرفون بالواقعية في التصرف على طريقهم وبالانتهازية والتعايل من أجل قضاء مآربهم .

ولعل مجلة المصور الحديثة لم تستمر إلا بقصد القضاء على البديل عن هذا كله على وجه الخصوص وهو الموقف الساخر أو اللامبالي . فلم يكن أمام اللغتين إلا أن يتجمعوا تحت هذا الوضع الذى عمدت المجلة إلى رفضه كبديل عن الانتهازية والانتفاعية وواقعية الارتزاق .

أما سارتر نفسه فكان قد وقف صراحة في صف الصراع الطبقي وطائفة البروليتاريا منذ سنة ١٩٤٤ كما أعلن هو نفسه ذلك في مقاله « حول الوجودية » .

في صحيفة « الأكيون » . وما لاشك فيه أنه كان ماركسيا منذ بداية حياته وإن ظل هذا الطابع خفياً بعض الشيء بسبب موقف الماركسيين الفرنسيين أثناء الحرب من الألمان . ومن المعروف أن الماركسيين الفرنسيين هادنوا الألمان على أثر عقد اتفاقية الصداقة وعدم الاعتداء بين روسيا وألمانيا في أوائل الحرب . ولعل هذا الموقف قد عاق استمرار سارتر في خط واضح للعالم منذ البداية على نحو ما فعل سواء .

واستطاعت مسرحية الذباب كما قلنا من قبل في نهاية للرحلة الأولى من حياة سارتر أن تسجل كل التغيير العميق الذي أحدثته الحرب، وكل آثار الأسر والتعذيب وحركات المقاومة في فكر فيلسوفنا الكاتب .

وانتهت تلك الرحلة بظهور العامل السياسي القوي الذي اقترن بالإيمان بالبوليتاريا واعتبار أى اعتداء عليها أو إيذاء لها خيانة كبرى . وأعلن سارتر انضمامه إلى الخط للماركسي ولكنه كالمادة لم يكن قادراً على أن يكف عن النقد حيناً أمكن ولم يستطع مقاومة الرغبة في تأييد السلام ومناهضة سياسة الضغط والقوة والحرب الباردة .

وفي شهر ديسمبر سنة ١٩٤٦ اتخذت المجلة بكامل هيئة تحريرها موقفاً عتيقاً واضحاً موحداً حول حرب الهند الصينية . وظهرت المجلة في ذلك الشهر وفي صدرها افتتاحية المدد باسم هيئة تحريرها حول موضوع تلك الحرب . وكان لهذه الافتتاحية أهميتها لاتخاذها موقفاً علانياً من السياسة الحكومية بصفة خاصة في هذه المسألة . وترجع أهميتها كذلك إلى أنها إعلان عن سياسة عدائية للاستعمار الأجنبي في كل صورة، وهي سياسة سارت عليها المجلة طيلة العشرين سنة الأولى من تاريخها . وهو موقف تكرر أمام المسألة الجزائرية والمسألة الأفريقية والمسألة الخاصة بالسياسة الأمريكية ومشروع مارشال سنة ١٩٤٨ .

وأكد سارتر في إذاعة له بالراديو الفرنسي سنة ١٩٤٧ أن الإنسان لا يمكن أن يكون مجرد رفض قاطع . ولو استمر الإنسان في قول « لا » لأصبح حتماً قوة عنيفة مخربة . ولا يهم الوجودية أن تحطم إحدى الكتلتين لصالح الأخرى بل يهمها أن تنظم صفوفها بين الكتلتين . ولا ينبغي أن تكون هذه الحركة فرنسية أو أوروبية فقط ، بل لا بد أن تتخذ صبغة عالمية ، وعلى الفرنسيين المبادرة إلى ذلك .

وأدى هذا الحديث الإذاعي إلى القطيعة بين سارتر وريمون آرون . وريمون آرون هو أستاذ علم الاجتماع حالياً بالسوريون وهو يهودي مؤمن بالراسمالية والحرب والفاشية ومن هيئة صحيفة الفيجارو الفرنسية وعداؤه للاشتراكية شيء بالغ الحدة وإن كان يستمتع بقدرات عالية في التأليف والكتابة . وهو خصم لدود لكل تحرر ولكل تقدم ويضع نفسه في خدمة الفكر الرأسمالي والسياسة النزيهة للتمزقة إلى آخر درجة ممكنة .

وحصلت قطيعة أخرى مع الكاتب (الوزير بعد ذلك) أندريه مالرو وكان الخلاف الأكبر سنة ١٩٤٧ يدور حول سياسة ديجمبول أو النزعة الديمجبولية في السياسة . فأنبرى ميرلوبونتي للهجوم بالتالي على مالرو واتهمه بأنه يحاول أن يمزج بين التروتسكية والنزعة الديمجبولية كما حرص على أن يقرن بينهما بصفة دائمة . وأدى هذا الاهتمام إلى كثير من الخلافات لأن مالرو عرف قبل الحرب بأنه معاد للنزعة التروتسكية .

واشتد الصراع الذي وقتت فيه عجلة العصور الحديثة موقفاً سلباً لا هوادة فيه أزاء السياسة للعبة في العالم الغربي بالفهم الأوروبي التقليدي . ولم تقدم أية تنازلات حيال اللواقف التي يشتم منها محررو العصور الحديثة رائحة العداوة الاستعمارية قضايا التحرر أو قضايا الطبقات العاملة .

وعدت مجلة المصور الحديثة في أكتوبر سنة ١٩٤٩ إلى المجموع على التجربة العالمية الإنجليزية في انتحارية المدد . واعتبرت المجلة تلك التجربة الهائلة الإنجليزية صورة من صور الاستعمار الإنجليزي للقمع . وانتهزت المجلة هذه الفرصة لتهاجم بصفة منقطعة النظير سياسة القمع والأرهاب التي اتبعتها الإنجليزية والأمريكان في اليونان .

وكان فرانسيس جانسون تلميذ سارتر الخالص وصديقه في كثير من الأعمال الفلسفية . وهو من أبرز الذين كتبوا في الموضوعات الفلسفية وفي فلسفة الظواهريات وقد دعا في مقالاته بالمجلة إلى أن يعرف الفرنسيون بالواقع الجزائري الحقيقي وبالكيان الجزائري الجديد وهاجم السياسة الفرنسية في الجزائر وانتقد بشدة كل التقديرات الخمسة والترتيبات السقيمة التي تمضى على سبيلها فرنسا في الجزائر . وأعلن جانسون أنه وهب نفسه لقضية العدالة والإنسانية فيما يتعلق بالمشكلة الجزائرية وأنه على استعداد للصراع تأييداً لموقف الجزائريين حتى الموت .

وعلى الرغم من ذلك كله لا ينبغي أن نقرن بين سياسة الوجودية وسياسة اللاركسية في فرنسا على خط مستقيم . وهذه إحدى النقاط الجوهرية في فهم فلسفة سارتر وفي تحليل مشكلاتها . ولا يخفى علينا أن للواقف السياسية والفلسفية تختلف اختلافا جوهريا في الوجودية عنها في اللاركسية . ولم يكن سارتر قادرا يوما على أن يفتل الفروق الليتافيزيقية والإنسانية والسلبية في نظام الهرم أكسيس فيما بينه وبين اللاركسية .

وطلب سارتر على اللاركسية تلك الليتافيزيقا للتمعة في شكل وضعية فلسفية في بحثه الكبير عن اللادية والثورة سنة ١٩٤٦ ، وهو البحث الذي قمنا بنشر ترجمته ضمن النصوص المختارة من أعماله في هذا الكتاب ، ورفض بوضوح

كل ما يسمى بمجلد الطبيعة كما أنكر كل الجدل اللادى فيما عدا فضله في هدم
الثالية التقليدية وتعميم كل تأملية بورجوازية . وظلت للاركية بالنسبة إليه
أداة ضالة في يد الثوار وإن بقيت ذات أخطاء أنطولوجية بالثة في نظرية الوجود
والمعرفة . وبالإضافة إلى ذلك كله اعترض فيلسوفنا الوجودى على عمليات
للاركية وتفسيراتها للأبنية السامية ولنظرية الانكاس . ويوضح سارتر دور
للاركية في تطهير المجتمعات من العقائد الثالية الجوفاء ، ولكنه يحرص في
الوقت نفسه على أن نظل حذرين من أية غيبيات ماركية فيما يتعلق بتعريف
الإنسان وتفسير الحقيقة . ويطلق سارتر تصبيرات شديدة القوة على الاسكولائية
للاركية أو للاركية الاستالينية الجديدة في لهجة مليئة بالسخرية . وما لاشك
فيه أن سارتر يمد إلى هذا الأسلوب من أجسل التخفيف من خطر مقالات
للاركية في التفسيرات الفلسفية والاجتماعية . وفي النهاية نتمنى سارتر لو أمكن
للاركية أن تغير من مشروعها الثورى وأن تختار عقائدية جديدة حق
لا تقضى بما تحمله من أفعال وأوهام على معنى التاريخ وفلسفات الإنسان
الحديثة المتجددة .

وشارك ميرلوبونتي في هذا الموقف مشاركة جادة وقاسمه هذه الحالة ونعى أن
توفر للاركية موقفاً خالياً من الأوهام ومطابقاً لكل ما هو تجربى ولكل
ما ينبع من صميم الإرادة الإنسانية . وأكد سارتر في هذا المعنى أنه لا يمكن
أن يتحقق خلاص الإنسان إلا بتحرير الطبقة العاملة وإن أدى هذا بالفكر
إلى الوقوع في مشكلة تقسيم الأمانة للقاء على عاتقه ، بالنسبة للحقيقة من جهة
وبالنسبة للطبقة العاملة من جهة أخرى ، قسمة عادة .

وقد لعب الفارق الكبير بين مفهوم الثقافة الشخصية والنسل السياسى
دوراً هاماً في صميم الفلسفة الوجودية . ولم ينقطع سارتر وسيمون

حتى يوفور أن يصاحلا أهمية الاختلاف القائم في الحياة بين كل من للشغل ييده والمامل بذهنه وتناولوا هذا في دراسات عديدة . ولكن أبلغ ما استطاع سارتر أن يطالع عن طريقه هذه المشكلة هو مسرحية « الأبدى للوثة » . فهي أجل عمل مسرحي أخرجته فرنسا في فترة ما بعد الحرب لما تحمله من تعبير هائل من حيوة للثقف ودوره في السياسة العامة ومدى قدرته على مواجهة الواقع .

وتتألف مسرحية الأبدى للوثة من البطل هوجو الذي يمثل عضوا في الحزب ولكنه لا يلتقي فيه أى احترام أو تقدير . يمضى هوجو وقته في الحزب مهملأ أو شبه مهمل من الآخرين ولم يدفعه إلى الانضمام إلى الحزب أى دافع من دوافع الفقر أو الحاجة ولم يمر من قبل بأى ظروف تجعله يضطر إلى الانضمام إلى الطبقة العاملة التي يمثلها الحزب . ولم يكن له فضلا من ذلك أى مطمع شخصي من أجل الوصول إلى أى منصب أو غاية عملية مفيدة في حياته ، بل كان انضمامه إلى الحزب تعبيراً ذاتياً خالصاً تابعا من صميم إرادته الشخصية . ولهذا السبب كان هوجو شاعراً شعوراً واضحا بحريته وكان واثقا من أنه محكوم عليه بأن يدخل حريته في دور التحقيق والتنفيذ مع كل ما يحيط بذلك من انفعالات . وعلى الرغم من كل شيء . فقد أراد أن يحصل على ثقة الآخرين في الحزب وأن يقدره حق قدره وأن يعتمدوا عليه في الأعمال الخطيرة حتى لا يوصف بأنه جبان وعديم . ويوجد في المسرحية أشخاص آخرون مثل شليك وجورج وكلهما أعضاء القاعدة في الحزب وهما يمثلان الخشونة الكاملة في السلوك والتصرف كما يوجد فيها أيضا هودر الذي يمثل دور الرجل النموذجي القوي الواضح الذي يشغل المركز الرئيسي في عمله وعلى إرادته في كل شيء .

وقبل هوجو القيام بمهمة خطيرة بأمر بعض زعماء الحزب ووافق على أن يقوم بها حرصا على بلوغ مآربه الحقيقي في تحقيق عمل مجيد يأخذ به مكاته في أعين

الآخرين . ويتلخص هذا العمل ببساطة في قتل هودرر . وذهب هوجو وزوجته للعمل مبدئياً في سكرتارية هودرر بقصره الذى يبش فيه . وكان ذهاب هوجو إلى قصر هودرر لماوته في أعماله مجرد حيلة للفناء إلى قصره والتمكن من قتله بصورة سهلة أكيدة . واضطر إلى أن يبدو طبيعياً في تعاونه في وظيفته عند صاحب القصر أول الأمر حتى تتاح له الفرصة فيتنهزها ويقضى على حياته .

ولكن هوجو طال به للقيام داخل القصر واستغيبه رجال الحزب واعتقد الكثيرون أنه لن يصلح لمهمته وطالبوه بانجاز مهمته في أول مناسبة والانهاء منها بالسرعة للعلوبة . وإذا بالبطل ينتابه التردد والتخوف والتراجع وإذا به يرتد إلى طبيعته الذهبية فلا يكاد يمرؤ على تصويب للسدس لاطلاقه على هودرر . وهكذا صار هذا الفعل مشكلة عتيقة بالنسبة إليه لأنه لم يستطع أن يتصور قتل إنسان يماثله هو وزوجته معاملة حسنة في العمل الماظ بهما بالقصر . وصارت الزوجة في موضع سكرتيرة هي أيضاً في انتظار أداء زوجها لمهمته .

وتحكى هذه المسرحية في أحداثها الأولى موقفاً أرضيته الرئيسية جماعية وللوقوف الرئيسى فيها يخص احدى الجماعات وهي الفئة الكادحة التى تعرض على ألا يهادن هودرر ورجاله بعض الأحزاب الأخرى والأقبال أن يتصالح لتتعام حيال قضية معينة .

وعندما وجد هوجو نفسه مؤيداً لوجهة نظر الرؤساء الذين أرسلوه لأداء المهمة ورشحوه للعمل مع هودرر تمهيداً لتفجأه ، لم يربداً من أن يقبل القيام بمهمة القتل للرئيس للتعاون مع الأحزاب الأخرى لأغراض تشين الحرب . ولكنه عندما أصبح وجها لوجه في داخل القصر مع هودرر وعمل في خدمته أحس بالوحدة وشعر برغبة الافراد بالهدف . وهو نفس الدور الذى أداء أوريست من قبل في مسرحية القاتل مع اختلاف التاريخ ومع اختلاف

الأغراض . ومن الواضح أن هوجو يعيش في بيئة ذات مشاكل جديدة معاصرة . فليس همه أن يمارس الآلة ويرفض أحكامهم ويمتعض على أعمالهم وليس من شأنه أن يستجيب لدواعي الندم وتأنيب الضمير في موقف بطولي بل يعنيه شيء واحد وهو أن يعمل كإنسان وسط الناس وضمن مجموعاتهم من أجل تحرير هؤلاء الناس .

واختلف الطابع هنا لأن الأمر لم يعد يتطلب تمرداً على نمط ما جرى في مسرحية الآداب بالمرحلة الأولى من حياة سارتر الكاتب وإنما صار يقضى بالثورة وعليها املاء هنا في المرحلة الجديدة الثانية .

ومن خلال شخصيتي أوريست وهوجو والموازنة بينهما نستطيع أن ندرك كل الفوارق بين المرحلة الثانية . فالشخصيتان تنزعان بالتأكيـد نحو الفعل وتطلمان إليه . وكلتاها توجد في نفس للوقف معزولة عن الناس وتحرصان على أن تعوزا القبول لدى هؤلاء الناس . ولكن يقع اختلاف واضح بين الناس هنا والناس هناك . فالناس الذين يواجههم أوريست يختلفون عن الناس الذين يواجههم هوجو . والناس الذين يواجههم هوجو يختلفون في أنهم لا يمكن خداعهم أو التأثير عليهم أو استغلالهم لأنهم في صراع مستمر ولأنهم يحسون بوضوح متهتم وهدفهم على الرغم من اغترابهم وسط المجموع فضلاً عن صراحتهم بينهم وبين أنفسهم فيما يتعلق بوضعهم . وهم بالإضافة إلى ذلك يرون الحربة ضرباً من اللوم إذا لم يحصل عليها للرد بمجده وعرقه على نحو ما يفعلون .

وإذا كان هوجو قد وصل إلى هذا الحد فقد حقق فضلاً حقيقاً وهو انضمامه إلى الحزب وقيامه ببعض أعماله . ولكن هذا الفعل بالنسبة إلى رجال الحزب ليس سوى حركة عابرة بسيطة لأنهم ينهضون من طبقة كادحة بالفعل . أما في

نظرة فقد هجر قومه وعامة الناس في الوسط الذي عاش فيه لسكنى يعيش بين قوم آخرين لا يرون فيه إلا شخصاً طارئاً عليهم دون أن يكون منهم . السبب في هذا هو أنهم لم يقبلوا للانضمام إلى الحزب لنفس الأسباب التي أقبل هو من أجلها للانضمام إلى الحزب . فهم أقبلوا للانضمام إلى الحزب — هم وأزواجهم — لجرد الحرب من الجوع في حين أنه لم يشعر يوماً بالجوع . وكانوا يمشون على الأكل في طفولته ويفرضون عليه الشبم كل وقت . أما هو فالأمل الأكبر الذي يرجو أن يحققه من وراء الانضمام للحزب هو أن يحتل الناس جميعاً بحقوقهم في يوم من الأيام .

ولهذا فقد اعتزل هوجو أهله وأصحابه وأبناء بيتته ليمش معزولاً مرة أخرى بين قوم لا يمكن أن يصير واحداً منهم بحكم نظرهم إليه . ولهذا فقد بقي بدون ارتباط جماعي من أي نوع . وتمثلت مشكلته لأنه لم يعد يهدف إلى ما كان يطمح في تحقيقه بالاشتراك في الحزب وإنما صار يهدف إلى أن يفرض نفسه عليهم . لم يعد هوجو يرمى إلى تحرير الناس بقدر ما أصبح يريد أن يدفعهم إلى النظر إليه بعين الاعتبار وأن يشعر هو نفسه بأنه موجود بينهم وأنه موجود أمام نفسه . وصار همه الأكبر أن يحقق المهمة التي كلفه بها رجال الحزب والتي نال ثقتهم بشأنها .

وعندما اضطلع هوجو بأعباء الأعمال التي كلفه بها هو درر في قصره أدرك هذا الأخير حقيقة شخصية هوجو . ولله الشخص الوحيد الذي أمكنه أن يفهمه وأن يتعرف على حقيقة الموقف الذي يعيش فيه ويشعر بأزمته . وأعطاه هو درر ثقة كاملة فتطلعت المهمة التي جاء هوجو من أجلها . وشعر هو درر بكل الحركات الشخصية الترددية والدوافع الذهنية الكامنة في عقل هوجو والتي تجعل منه قبيضاً من حيث الخط الإنساني . وقال :

هودر — انك لا تحب الناس يا هوجو . . أنت لا تحب سوى للبادئ .

هوجو — الناس ؟ ولماذا أحبهم ؟ هل أحبوني أم أولا ؟

هودر — لماذا قلتم للانضمام إلينا في الحزب إذن ؟ فما لم تحب الناس
استعمال علينا المراك والصراع من أجلهم .

هوجو — لقد انضمت إلى الحزب لمدالة قضيته وسأخرج منه لو انحرف
عنها . أما الناس فليس يهمنى ما هم عليه وإنما ما يمكن أن يصيروا إليه .

ومن هذا يتضح أن هوجو قد اجتمع عن الناس لأنهم لم يرموه أى التفات
ولم يسلطوه أى إهتام . لقد أهله الناس فاخار الانتماع مع المدالة للطلقة
والافتتان بالنف المطلق والإيمان باللقاء الكامل وهى كلها مسائل حاسمة
لا ترحم ولا تترف التفران فى أى تهاون أو تقصير لأنها تجريدات مريضة
لا إنسانية فيها . وقد وقف هوجو فى صف كل تلك التصريدات لى يثر
على الإحساس بالحقيقة ولكى يأخذ نفسه مأخذ الجد .

وصار لا يشغل نفسه بالتالى إلا بالتصبار من أجل اهلاء الأفكار وتأيد
المبادئ . ولم يعد يوافق هودرر أو يحتمل أ كاذبيه التى يطلقها فى سبيل
تأكيد سياسته . أما هودرر فلا يضع نصب عينيه إلا الواقع ولا يرى الفضل
لشئ ما لم يكن وسيلة فعالة ناجحة ويقول لهوجو : أتنى أرسم سياسة حجة
تقوم أحياء . وضاعة يصعب عليه ويقول له :

هودرر — هل تريد أن أعاونك ؟

هوجو — ماذا ؟

هودرر — انك تبدو كما لو كنت بدأت بداية سيئة . فهل تريد
أن أعاونك ؟

هوجو (مرتعداً) : لا . . . لست أنت (ثم يتألك) لا يملك أحد
أن يماونى .

ولم يستطع هوجو أن يقاوم الإغراء الطبيعى فى مثل شخصية هودر فهو
الشخص الوحيد الذى وثق به وإن غالب نفسه أمامه .

هودر — أنا أثق بك .

هوجو — أنت ؟

هودر — بالتأكيد . . . فأنت صبي ينتقل إلى سن الرجال بصعوبة
ولكنك تصبح رجلاً لاثقاً جداً إذا مهد لك أحدهم السبيل .

وهذا الموقف يمثل قمة للرحمة لأنه يعبر عن دلالات وجودية كثيرة فى
التفاهم الأصيل بين وعين مهبا بدا الفاصل بينهما فى أول الأمر . وكانت
جيسيكا زوجة هوجو حاضرة أثناء هذه المحادثة . وبلغ الكلام بينهما مرحلة
الجدية البهجة . وانصرف هوجو من الترفة ليفكر فى الأمر ، ولكنه سرعان
ما عاد بعد ثوان مقتنعاً بقبول الاتفاق وهم بأن ينطق بالواقعة . ولكن
الواقعة لا تهم لسبب بسيط وهو أن جيسيكا زوجة هوجو كانت أسرع من
زوجها إلى أحضان هودر وشاهدته يقبلها فثار من جديد لقلبه أنه كان موضع مساومة
وخديعة وأفلت منه احساسه بالثقة التى كان هودر قد منعه أياها . ودار
بينهما حوار بسيط انتهى بانطلاق الرصاص من مسدس هوجو وسقوط هودر
مقتولاً بعد أن أقر أمام حراسه بأنه كان عشيقاً لجيسيكا سكرتيرته وزوجة
هوجو وأمرهم بالآ يؤذوه على الإطلاق .

وهكذا نجحت للهمة برغم هوجو وبرغم الظروف . وفى اللحظة التى
تواعلت فيها حريتان على التفاهم وأمكن كلامهما أن تتعرف على الأخرى
وقعت حادثة تافهة وتدخل الميث ليضع نهاية للاتفاق . وإذا بالغيرة وحدها

تدفع هوجو إلى أن يشحذ همته لينقض عليه وكأنه كان أضعف وأهون من أن يقتل بنير ظروف مؤيدة . وإذا به يكشف بعد فعلته أعماق الوعي البشرى فينتصر هو الآخر وينفذ الأعدام في نفسه قائلاً : غير صالح للخدمة من جديد .

ومن اللفرغ منه أن هذه الطريقة في التحير مليئة بالايحاءات كعمل مسرحى وجودى إزاء الحياة العامة . وتمثيل الأشياء وتقديمها على هذا النحو يفسر لنا وضع سارتر الوجودى حيال الحزب الشيوعى ويظهر لنا موقفه منه . وهو موقف ينفى تسجيله هنا لأهميته بالنسبة إلى هذه المرحلة خاصة وأن سارتر لم يقبل قط أن يكون حزيباً على الرغم من انتبائه الفكرى إلى اللاركسية . وهى عبارة نطق بها هنا فى القاهرة فى إحدى محاضراته حين قال عن نفسه انه ماركسى ولايعنى ذلك طبعاً أكثر من أنه يقتضى إلى الفكر اللاركسى مهما شابت مواقفه معالم غير حزبية . والانتباه إلى اللاركسية كفكر لايعنى إطلاقاً الانسحاب إلى الحزب لأن اللاركسية كفكر تمثل خط سير محدود لا يمتخط بما عداه بدون مسلك حزبي ويبدون تهاون فى استبعاد اللامع السياسية القريبة عن هذا المفهوم للبدنى .

ولا ينبغي عنا هنا أن سارتر اللاركسى كان يمثل خطراً لا مثيل له فى تلك الفترة على الحزب الشيوعى ، واحتفظ دائماً بمبدأ الصداقة والتأييد مع النقودوان كان الحزب نفسه قد أشفق كثيراً من الآثار التى قد تنتج عن نجاح الوجودية وانتشارها السكاسح . وعلى الرغم من الاتهامات البشمة التى وجهها الشيوعيون لسارتر فقد ظل أميناً فى موقفه الصديق ، أميناً فى تقديم البناء حريصاً على استمرار العلاقة فى أزدهارها بدون أن تنصاع للعداوات الخفية .

وفى الفترة التى عرضت فيها مسرحية الأيدى للوثمة بلغت الهجمات الشيوعية على الوجودية أعلى درجاتها . ولم تكن للسرحية عدائية ضد

لشيوعية على الوجودية أعلى درجاتها . ولم تكن للسرحة تهاجم الشيوعية بقدر ما حلها الناس في ذلك في الوقت اشارات ودلالات ثم مما كان يشاع من أوان الجرائم في عهد استالين . وقالت سيمون دي بوفوار ان الناس ظنوا أن للسرحة تهاجم الشيوعية لمجرد تعاطفهم الشخصي مع البطل هوجر .

والواقع أن الوجودية تستمر في دعوتها إلى الوضوح وإلى المبادئ وإلى الاتجاه الإنساني كأساس لموقفها السياسي حيال الشيوعية إلى آخر هذه الرحلة الثانية من مراحل حياة سارتر سنة ١٩٥١ في حين أنها لا تكاد تختلف في قليل أو كثير عن الشيوعية في موقفها السياسي حيال الغرب . وقالت افتتاحية المصور الحديثة سنة ١٩٤٧ ان السياسة الوحيدة السليمة هي تلك التي ترمي إلى الكشف عن كل استغلال وضغط وإرهاب داخل الأنحاء السوفيتية أو خارج الأنحاء السوفيتية .

ولا يمكن أن يداخلنا الشك في أن نهاية هذه الرحلة كانت بداية السنوات التي شرح سارتر يلقى فيها بنفسه بين الجماهير وصرح فيها بمفهوم الاشتراكية الثورية وتألفت بالفعل الجبهة الديمقراطية الثورية في مطلع سنة ١٩٤٨ من الصغفيين وللشايين الوجودية والفكرين اليساريين غير الشيوعيين . وكان جان بول سارتر وموريس ميرلوبونتي عضوين مؤسسين وإن لم يحضر الثاني أي اجتماع من اجتماعات اللجنة العليا مع استمراره في الاشراف السياسي على مجلة المصور الحديثة .

وأعلن سارتر أن هذا القرن هو قرن تخليص العالم من الاستعمار . وأكد أمام حشد هائل من أبناء شمال أفريقيا ومراكش على وجه الخصوص في ١٨ نوفمبر سنة ١٩٤٨ أن اليسار الفرنسي يلقى نفس الضغوط التي يلقاها الأحرار للراشيون وبفلس الأيدي الآتمة . واعتمد سارتر وأصدقائه سياسة الحياد (٧٢ - سارتر)

الإيماني وتبنوا فكرتها سواء كسياسة خارجية أو كسياسة داخل فرنسا نفسها بين التكتلات للتعاون وللتنافس من كل الجبهات .

وحمل سارتر حملة لتأييد السلام في الهند الصينية سنة ١٩٤٩ .

وخص يوما بحملة كاملة ضد الدكتاتورية والحروب .

واستمر سارتر يدافع عن الحياد الإيماني ويبدى اعتراضه على حلف الأطلسي ثم استقال من الجبهة الديمقراطية الثورية يأساً من نجاحها في المحافظة على جوهر الفكر الثوري الأمين في ١٥ أكتوبر سنة ١٩٤٩ .

وأحدث هذا كله في أرجاء العالم دويًا هائلا كأنما صار الفيلسوف سارتر هو المحرك الأكبر لكل حقائق هذا القرن . وصدق فيه قول المتنبي :

وتركك في الدنيا دويًا كأنما تداول سمع للره أمه العشر

السلوك العملي والبراكسيس

من التمتع في رأينا أن يفتن للرء إلى جوهر فلسفة سارتر بدون إحاطة بدوره السياسي الذي يعد المحور الحقيقي لكل ألوان نشاطه وصنوف فكره العملي والنظري . ولا يائق بأى مهتم بالوجودية ألا يدرك أبعاد الشوط الذي قطعه سارتر في هذا المجال ، خاصة وأن الوجودية لم تعد نموذجاً مبكراً لصور الانحلال الغربي كما ظن الكثيرون ، وإنما صارت نقطة التقاء بين الأحرار وخطوة جادة نحو البناء ومهزة وصل بين كل الأفكار التقدمية في العصر الحاضر .

وبانتهاء للرحلة الثانية سنة ١٩٥١ انتهت للرحلة الأخلاقية وبرزت مرحلة ثالثة لا تزال تتسلسل في صورة أحداث فكرية بسيطة في حياة جان بول سارتر . وانتهت للرحلة الثانية بعلامة واضحة وهي ظهور مسرحية الشيطان والإله الطيب .

وتعد هذه للمسرحية ذات مغزى خاص في حياة سارتر لأنها جادة وهادفة وأمنية . وهي تعرض أكثر ما يحرص على إبراز أخلاق وسياسة إنسانيتين . وبطلها جونس يحاول أول الأمر أن يفعل الشر للطلق فإذا بالشر للطلق هو الدمد المحض أى الستعيل الكامل الاستعالة . ولذلك يمد إلى فعل الخير للطلق بقصد أن يصبح قديساً ولكن الخير بدون شر هو الوجود الفلسفى في نظرية بارمنيدس (الفيلسوف الإغريقى) أى الوجود للمادل للموت . ولا يمكن التفصل بين الطيب والردىء والحسن والسيء . ولا بد أن نعرف كيف قبل أن نكون في منتهى السوء للصبيح في غاية الطيبة . وعملك جونس القدرة

والامكانية ليصبح مسئولاً مسئولية شاملة عن أفعاله . وهو يدرك أنه لا يتم الفعل إلا مع قوم من الناس ضد قوم آخرين من الناس . وهكذا لم يمد مجال للفرضية كما صارت السلبية ملمونة .

وأم ما ندركه من اختلاف جوهرى فى مسرحية الشيطان والإله الطيب هو أن جوتس يظل باثيقاً مع جماهير شعبه حتى النهاية . وهو ما لم يفعله أوربست فى مسرحية القباب . ومعنى هذا أن جوتس لا يحرص على ما يفضل ولا يختار ما يحبه وإنما يختار وفقاً لمفطور أكثر عمومية .

والطور هنا ملحوظ فى التاريخ له أهميته الأولى وتصبح الممارسة أو السلوك المعلى فى البيا كسيس جامياً . وتخفى الأخلاق ، وهذا هو الأهم ، لتعود فتأخذ ثوبها اللائق بها فى شكل برا كسيس أو ممارسة عينية ملتزمة بالتاريخ وواعية للموقف وضروراته .

وفى بولية سنة ١٩٥٢ بدأ سارتر مقالاته عن الشيوعيين والسلام كما انسحب ميروبولوفى من تحرير مجلة المصور الحديثة التى غلب على كتابها فى السنة الأخيرة لليول الشيوعية البهتة . وكان من المنتظر أن يتم سارتر كتابه عن «الإنسان» ليكون مكملاً للأخلاق النظرية التى بدأها فى الوجود والعدم . ولكنه صرف النظر نهائياً عن هذا الكتاب ووضع نصب عينيه الاهتمام بكل للمشاكل والقضايا التى تنبئها موضوعات الجدول والتاريخ والفعل .

واقنع سارتر فيما يبدو بأن الموقف الأخلاقى يتعبد من تلقاء نفسه كأنمكاس للظروف التقنية والاجتماعية التى تحول دون أى سلوك وضى . وثقله عمد إلى الاشتغال رأساً بالانقصاد والتحليل النفسى وبكل ما يسيطر أساساً على تاريخ البشرية وعلى تاريخ الإنسان .

وصار سارتر شيئاً فشيئاً مناصراً للحزب الشيوعى وصار قريباً قريباً

شديداً من رجاله في فرنسا ولم يحل احتفال لطلبة الحزب الشيوعي من اسم سارتر وشخصه على رأس للتكلمين . وكان سارتر في تلك الأوقات أكثر نضجاً فأصبح يقبل فكرة النظام الجماعي بنير أدنى تهاون في أمر حريته . واقنع بأنه لا سبيل لأن يجد اليسار طريقه بدون وحدة العمل مع الحزب الشيوعي . واعتبر سارتر الحزب الشيوعي ضرورة لا مفر منها لتمثيل الطبقة العاملة . وأى هجوم على الحزب الشيوعي هو مجرد عداء طبقي للبروليتاريا وعداء لكل إنسانية ممكنة فضلاً عما فيه من تعاون مع الرأسمالية والامبريالية العالمية . وأكد سارتر أن الاتحاد السوفيتي لا يريد إلا السلام ويؤكد إرادته تلك يوماً بعد يوم .

وأصبح سارتر عضواً في حركة السلام وسافر إلى فيينا في نوفمبر سنة ١٩٥٢ وألقى كلماته جنباً إلى جنب مع اللندوين الشيوعيين في المؤتمر الدولي للسلام . ونظر سارتر إلى موقفه ذاك على ضوء التعريف الذي كان قد أعطاه للكاتب للتعزيم من قبل . فهذا الموقف الجديد هو الامتداد السياسي لمهمة الكاتب للتعزيم . ولا تقوتنا هنا ملاحظة هامة وهي أن سارتر رفض وهو في مؤتمر السلام في فيينا اقتراحاً بعرض مسرحية الأيدي للفرقة واعتذر بأنها تنير بعض الذكريات التي قد لا تكون محببة إليه الآن بعد أن صار عضواً إيجابياً عاملاً من أجل أهداف حقيقية .

وبدأت الواقعة الأولى في الخصومة بين سارتر وكامو على أثر هذه الأحداث . وإذا فرانسيس جاسون يهاجم كامو ويصفه بأنه روح هائمة لا تعرف ما هي الماركسية . ورد سارتر رداً أكثر قسوة على كلامها بإياه بأنه ليس صديقاً للفقراء وللموزين ويكاد لا يجد للإنسانية مبرراً لوجودها بحكم انشغاله في عزلة .

وكان التماون بين مجلة المصور الحديثة وكامو لا يزال مستمراً إلى أن ظهر رد عنيف بقلم كامو ضد جانسون فهدم هذا التماون الشكلي على الأقل . وكان رد كامو مليئاً بالزهو وقويماً في بطشه بخصمه في صورة خطاب إلى مدير مجلة المصور الحديثة في أغسطس ١٩٥٢ . فإذا بسارتر يرد بمقاله العنيف في نفس العدد متنبهاً إياه بمقال لجانسون تحت عنوان : لكي نقول كل شيء . والواقع أن سارتر كان يحذر بحكم صداقته لكامو أن يفسح من دائرة الخصومة أو أن يترك الفرصة لكي يتدخل الخصوم والأنصار ويتسع نطاق للسجلات . ولكن اختلاف سارتر وكامو أدى بالفعل إلى ضجيج واسع عريض رغم أنف الجميع على الرغم من عدم جدواه الكبيرة على المستوى الأيديولوجي .

وكان سارتر وكامو قد انفصلا منذ التحرير انفصالا واضحاً من كل وجه . ولم يعد من السهل أن يجتمعا حول رأى . وقيل في الأوساط الأدبية في باريس حينذاك أن سيمون دي بوفوار تشعر بامتنان ضخم عند انفرادها بسارتر وتحب دائماً أن تكون الرفيقة الوحيدة في صعبته حتى لا تضع معالم شخصيتها بجانب الوجوه الأخرى البارزة في حركة الفكر الفرنسي للعاصر وبخاصة في الوجودية للعاصرة من أمثال كامو وميرلوبونتي ودافيد روسيه وبيير هيرفيه ولم تستبق من رفاقه سوى جانسون الفيلسوف المقتدر إلى الشعبية ولازمان القرب من عواطفها الشخصية . ولا يخفى دور المرأة في ذلك كله .

وباح سارتر في رده على كامو بأنه يهيب به وبأمثاله أن يقدموا على الفاعلية وأن يهجروا مام فيه من أوجه عدم المسؤولية والمثالية والذاتية . ولوحظ أن خطاب سارتر كان غارقاً في السياسة في حين ظلت عبارات كامو تدور في فلك الميتافيزيقا والأخلاق .

ونشير هنا عابرين إلى كتاب الدكتور عبد الغفار مكاوى عن فلسفة

كأى للنشور في السلسلة الفلسفية في دار المعارف . إذ أن كلامنا في الفقرة السابقة يذكّرنا بأنه كان قد حاول أن يضع كامو على صفحات كتابه ضمن المهاجرين الميتافيزيقا وقلّصه في تعليق على كتابه وفي مناقشة علنية بإحدى الجمعيات الأدبية بأن موقف كامو في الهجوم على الميتافيزيقا إنما بدر بدافع الامعان في الميتافيزيقا وبدافع الحرص على تجاوزها في صورة نقد لاعطائها للصيغة المنهجية الملائمة . وكلامنا في الفقرة السابقة تأييد لثلك الموقف الأميل في فلسفة كامو على نحو ما حلناه من قبل .

ولسا الآن بصدد البحث عن صدق هذا أو ذاك أو أى الرجلين كان محققا فليس ذلك بمجال من الأمور التي يجب أن تشغل بالنا . والواقع أنهما لم يعودا - كلاهما - ينظران إلى نفسيهما نفس النظرة السابقة كما لم يمد أحدهما يرى الآخر على نحو ما اعتاد أن يراه من قبل . والسبب في ذلك هو الظروف الخارجية نفسها لأن سارتر الذى عهده الآخرون أستاذاً للفلسفة قد أصبح أديباً مسرحياً ثم مؤلفاً أخلاقياً وبعد هذا أستاذاً للتاريخ والعلوم السياسية (وفقاً للروح السائدة في مقالاته ومؤلفاته لا بالفعل) . ولا يطرأ على بال أحد من كانوا حوله أن يبدلوا مفهومهم عنه من فترة إلى فترة أو أن يغيروه ، فهى صدمون بمواجهة سارتر في موقفه الجديد الخارج عن حدود اختصاصه السابق ولا يدركون أساساً أنه كاتب ملتزم يبحث عن أبعاد التزامه في أى مكان مهما كلفه الثمن .

و لكننى الفلاسفة في العادة بالإنحاء من أجل التأثير على سير الحياة العامة . أما سارتر فكان جريئاً وعبر الجسر الذى كان دائماً مقاماً فوق الوادى الوهمى الفاصل بين عالم الفلسفة وضيعيج السياسة . وكان عليه بالتالى أن يواجه أصدقاه بوجه جديد في كل مرة في حين احتفظ كل منهم بخط سيره الملى مهما طال به المدى في التطور وفي البحث والتأليف والعمل الفكرى .

وأراد سارتر بأى ثمن أن يوقف قول «لا» إزاء كل موقف وأمام كل شيء. كما اهتم بالخلاص من التاليات مهما تكن الظروف. وعنى سارتر بأن يفرض الشروط الخاصة بأوضاع البروليتاريا كما كان يعلم بها. ورفض الوجوديون القابسون في مجلّة المصور الحديثة أن يتركوا الحقيقة في أى مجال من المجالات تنهزم على الرغم من وجود الكتاب القادرين على أن يحموها وعلى أن يدافعوا عنها. وهذا هو ما حدا بهم الى التمسك بالأهداف العملية الشعبية وعدم العودة إلى مراحل الميافيزيقا والأخلاقيات السابقة مع الاستمرار في تأييد سارتر في مجلة مواقفه المستعدّة .

وثبت وضع المجلّة على هذا النحو عدداً من السنوات كما استمر جان بول سارتر في اتجاهه مع أنصار حركة السلام بحماس منقطع النظير . ولم يستطع سارتر في هذه للرحلة الثالثة التي امتدت إلى سنة ١٩٥٧ أن يفرق عن أصدقائه للاركيين في أفكاره ومساجلاته ، وهي مرحلة كان سارتر فيها أشبه ما يكون برجال الاقتصاد والعلوم السياسية .

وقد ظهر الجزء الثانى من بحث سارتر عن الشيوعيين والسلام في عدد أكتوبر سنة ١٩٥٢ كما ظهر الجزء الثالث منها في عدد شهر أبريل سنة ١٩٥٤ . وشارك فيلسوفنا في هذه السنوات وما بعدها إلى سنة ١٩٥٧ مشاركة فعالة في سياسة فرنسا برمتها بكل ما قذف به قلبه في المجلة وعلى صفحات الكتب ، وبكل ما قام به لسانه في المحاضرات والخطب والمؤتمرات والأحاديث . وهذه للرحلة في الواقع من أشد للراحل التي عاشها سارتر حيوية وخصوبة من حيث الاتصال بالجنابير والتعاون مع الاشتراكيين والنيرة على مصالح الطبقة العاملة والدفاع عن سياسة الكتلة الشرقية ومجلة مواقف الصريح في العالم بأسره .

وكان سارتر يعتقد أن كل ما يفعله في هذه الرحلة الثالثة ابن وقته، وينتهي أجله بظهوره في الصحف أو انتشاره بين الناس، لسبب بسيط وهو أن هذه السنوات كانت سنوات تحول سريع في كل بقعة من بقاع فرنسا، ولم تكن الفائدة للرجوة من اللقاءات كبيرة بسبب التطور الاقتصادي والاجتماعي وبخاصة بعد انتهاء الاستالينية في روسيا . واعتاد سارتر أن يفكر قيمة كل الدروس التي يحلو للكتاب اليساريين أن يتقدموا بها ، فيما يتعلق بمسألة الديمقراطية، إلى رجال السياسة في السكر الشرق أو في الأحزاب اليسارية ، لاعترافه أن هذه الدروس عميقة ولا جشوى من روايتها ، وأنها مبنية على تحليلات مبسطة كل البعد عن الواقع الاجتماعي الحقيقي الذي يمس أرزاق الناس وإنتاجهم ومعاشهم المادي.

وظهر كتاب موريس مبرلوبوتق من مخاضات الجدل في سنة ١٩٥٥ . وكان هذا الكتاب حدثاً فريداً وإن كان سارتر نفسه قد لازم الصمت بشأنه وترك الحوار والساجلة يدوران حوله من جانب لآخر . وبعد هذا الكتاب استناراً اجتماعياً لتفكيره ما كس فيه وامتداداً لنظريته في رفض الجدل نهائياً وبخاصة في مجال الطبيعة . ولم تكن للمشكلة في نظر مبرلوبوتق سياسية في هذا الكتاب بقدر ما كانت بحثاً علمياً فضلاً عن أنها تمس جوهر اللسان كل التي كانت مطروحة على اللزوتين والكتاب في تلك السنوات .

وصار هذا الكتاب بين يوم وليلة حديث الجميع وتعرض لمجوم واسع النطاق من قبل كل اللاركسين . وصدرت الكتب تهاجمه وتندد بأرائه وأفكاره وأصبح موضع اهتمام الجميع . ولا شك في أن سارتر بحاسته الفلسفية أدرك قيمة الكتاب وحقيقته وتعرف فيه على طبيعة مبرلوبوتق القهية فأرجع درجتها . والكتاب بنهر شك عمرة بحث طويل شاق قام به مبرلوبوتق أثناء

عمله في الكوليج دي فرانس ونتيجة تفكير لمدة سنوات في موضوع الجدل . وقد استمر ميروبولوتى في أبحاثه على المستوى العلمى الخالص وأن أعطى بعض وقته للاشتراكية الثورية التى كان يدين بها أثناء أشرافه على مجلة المصور الحديثة . ولكنه نفى يديه من المجلة سنة ١٩٥٢ وعاد إلى عمله الأكاديمى المحرر عندما نقل من السوربون إلى الكوليج دي فرانس واستقل بمهمة العالم الباحث للترغ لمخاضاته أمام الجمهور ابتداء من سنة ١٩٥٣ حتى آخر حياته كل يوم اثنين وخميس في الخامسة مساء . ولكن هذا لم يمنعه من البحث الفلسفى السياسى كما سنرى بعد قليل .

وكان ميروبولوتى يكره الحركة الدييمولية كراهية مقبلة . واعتقد ميروبولوتى أن الدييمولية ثمرة حركة « موليه » الاشتراكية الزائفة ، بل واقتنع أنها نتيجة مترتبة على اشتراكية عرجاء أسسها حزب جى موليه الاشتراكى ولم تستطع أن تواجه الجماهير فاستماضت عن نفسها بالدييمولية . وكان يتفق مع سارتر في النهاية حيال دييمول في الاغراق بشأن هذه السياسة الرعوية التى تزعمها الجنرال فيما بعد . وقد رد ميروبولوتى وسام الليجيون دونير الذى حازه إلى جى موليه احتجاجاً على سياسة جى موليه الاستعمارية . وهو موقف له منتهى في حياة هذا الفيلسوف .

وإذا كان الانفصال السياسى قد تم نهائياً بينهما سنة ١٩٥٠ فقد انقطعت الصداقة بينهما تماماً على وجه التحديد سنة ١٩٥٣ . وفى تقريبا نفس الفترة التى قاطع فيها ميروبولوتى مجلة المصور الحديثة نهائياً . والنقطة الجوهرية التى استمر فكر ميروبولوتى يدور حولها هى أنه من الضرورى أن يختار الزمرة واحدة وإلى الأبد بين الثورة كفعل والثورة كحقيقة . ولم ير داعياً على الإطلاق إلى أن يشتت الزم فسكره أو يوزع جوده في ميادين شتى . وكان للفروض أن

يقنع المرء بالتأنيج الناتجة التي وصل إليها بشأن كل ما يدور حوله بدلا من معاودة فرض هوياته على الحياة العامة .

وزعم ميرلوبونتي أن الحقيقة للاركسية قد جانبها الصواب وأخطأت الهدف لأنها نجست في نظام حكم معين واستعالت إلى أيديولوجياتها شأن كل فكر آخر من أى طراز . وعندما نصبح للاركسية أيديولوجية معينة لنظام من أنظمة الحكم تفقد جوهرها الثوري وتدع الحقيقة جانبا وتزاول « فعلا » معكوما بمصالح الحزب بما يقضى على كل توسط ثوري بين الطبقة والحزب .

وصرح ميرلوبونتي برأيه ذلك في أبريل سنة ١٩٥٥ من خلال إحدى مقالاته إلى أن ظهر كتابه في نفس السنة عن مخاطر الجدل . وكان قد بدأ تحرير كتابه ذلك وتأليفه في يولييه سنة ١٩٥٣ وتوقف خلال عمله فيه بعض الوقت ثم عاد فأنهى منه تماما في ديسمبر سنة ١٩٥٤ وانتهى طبعه في منتصف سنة ١٩٥٥ .

وكان هذا الكتاب يهدف إلى تثبيت التجربة فوق أرض الفلسفة السياسية لا على أرض السياسة . وباسم الفلسفة السياسية رفض ميرلوبونتي أى يقاف تنفيذ بالنسبة للجدل للاركسى . وهو حريص فوق ذلك على أن يتعامل مع الجدل مجزءا في صوره الصغيرة ويفضل ذلك على انتظار الجدل الكلى الشامل . وهو يرفض التجاوز للجدل بصورته التي يتسلك بها سارتر ، ويعصر على حل الجدل في صورة تمليدية جزئية . فالتناقضات في نظره يحيل بعضها إلى البعض الآخر كما لو كانت انعكاسات لعدد من الرايا في صورة تبادل دورى يضيق أمامها معنى التاريخ .

وهو موقف مخالف لموقف سارتر الذى لا يرى في عيوب مكب للوضع من الوضع وتقيضه داخل إطار العملية الجدلية أى مبرر للتسكولوجية الجدل

مهما كان انجازه مشوباً بالقص أو بالتألب . ولكن سيمون دي بوفوار اهتمت
لسارتر من جملة الاعتقادات التي وجهها ميرلوبونتي إلى سارتر في الفصل الخامس
من الكتاب بعيداً من ذلك الاختلاف الفكري السياسي الجوهرى . وحملت
سيمون دي بوفوار حملتها بقصد الانقسام من ميرلوبونتي في تشويهه للأهداف
التي عمل سارتر من أجلها .

وانهى ميرلوبونتي إلى النظر إلى السألة على أنها مسألة (أما — أو)
واقترح بأن الثورة يجب أن تشمل في الحدود للرسمية لها في داخل الواقع العمل
الذى يعضها وهو واقع للاركية ذاتها . وما لم يكن ذلك ممكناً فلا سبيل لتأييد
الديمقراطية إلا على أساس التعاون مع جبهة ديمقراطية حقيقية كما تمثلت في
منديس فرانس ورجال جمعية العمل الديمقراطي ثم أقام اتحاداً للقوى
الديمقراطية سنة ١٩٥٨ تعاون فيه على المستوى الفكري الوجودى مع جان
هيوبلر الأستاذ بالسوريون ومؤلف الكتب الشهيرة عن فلسفة هيجل .

وهذا يؤكد أن ميرلوبونتي وسارتر لم يتغلبا عن صراعهما المشترك في
كل الظروف بطرق مختلفة . وكان ميرلوبونتي أكثر ميلاً إلى الحكم
السياسى في غمار نضاله الثورى ويقدم على الفعل السياسى مبقياً على خطه العلمى
وأسلوبه الفكرى . أما سارتر فأكثر راديكاليه بمعنى أصبح وبخاصة في
هذه المرحلة وأن يتهت على الرغم من ذلك خلافتهما على مستوى الفلسفة
السياسية كبيرة .

وأظهر ما يميز به ميرلوبونتي في واقعيته على المستوى الفلسفى السياسى هو
تأكيد إمكانية قيام طريق ثالث جديد بين الرأسمالية الغربية والتخطيط
الديكتاتورى في المعسكر الشرقى . وقد رأس اجتماعاً لمناقشة هذا الطريق الثالث
ودراسته في مؤتمر عقد خصيصاً لهذا الغرض في سنة ١٩٥٩ .

وتأرجحه النقاش في المجلات والصحف . ويميد هذا كله إلى أنما تاذ كرى اتحاق كل من سارتر وميرلوبونتي في تعريف اليسارى بأنه من يرفض الاستالينية وتأكيدها مرة أن طريق الوجودية يحقق في النهاية لقاء الاتحاق على الهدف والفرض مهما بلغت السبل بين رجالها .

وظهر بمد كتاب ميرلوبونتي عن غمطرات الجدل كتاب آخر له أهميته وخطورته سنة ١٩٥٦ . والكتاب الثانى قلم بيرد هورفبه عن الثورة والتعاويز . وهو كتاب له أهميته في التاريخ الثورى لأن مؤلفه عضو في الحزب الشيوعى الفرنسى وكان كتابه ذاك سبباً في طرده من الحزب . وقتله سارتر قدماً عنيفاً في فبراير سنة ١٩٥٦ على صفحات مجلة المصور الحديثة تحت عنوان التزعة الاصلاحية والتعاويز .

وفي سنة ١٩٥٧ تحقق الاتصال الكامل بين الشيوعيين والوجوديين أسمى بينهم وبين سارتر بالذات .

وانتهت بذلك مرحلة ثالثة في تاريخ الكتاب الأديب الملتزم جان بول سارتر . وبدأت مرحلة رابعة غنيم عليها أفكار هيجل وفلسفته وآراؤه مع حرص على التصيل الفيلسوفى لمعى البراكسيس وعلى تعريف الممارسة العملية تعريفاً مضيقاً مع منهجية الوجودية السارترية الجديدة .

ويمكن أن نقول عن هذه المرحلة الرابعة أنها المرحلة الأخيرة في حياة كاتبنا الفيلسوف لأنه دخل بها التاريخ وصار عن طريقها جزءاً من الحقائق الناجمة في تاريخ الفكر وخلت أيامه من المفاجآت والتصرفات المبالغية وصار أقرب إلى أحماق الفلسفة السياسية التى لاتمت إلى الأفكار اليومية بصلة إلا من حيث التوائد المترتبة على الاستخلاص والاستنتاج والتطبيق . وصار سارتر الآن في السادسة والستين من عمره أبعد ما يكون عن التغير وأقرب ما يكون إلى

يتابع الفكر العمل في الميضية . وتحدد شكله النهائي ابتداء من سنة ١٩٥٧ حتى اليوم وصار جزءاً من التاريخ الفلسفي لا يتبدل ولا تسترته نوبات الاندفاع بقدر ما تسيطر عليه من جديد عوامل التقدم في عمله الفلسفي وتدعوه إلى أن يحقق مرة أخرى نجاحه كباحث ومدرس للفلسفة . وكما بدأ عادسارتر إلى ركنه الهادئ الدافئ يحاول أن يحدد موقفه على ضوء التجارب المضيئة التي خاضها وفي ظل التقدم الذي حققه مفهوم الاشتراكية مع تطوره حياته يومياً والفوائد العملية التي صار اليوم جزءاً في مكاسب الإنسانية على مدى تاريخها الفكري الطويل .

ولا يفوتنا قبل أن نسدل الستار على هذه المرحلة الثالثة أن نسجل لسارتر موقفه الرائع إزاء مشكلة الجزائر في هذه السنوات عينا . لقد ظل دور مجلة المصور الحديثة سياسياً في أعلى درجات التوتر حتى سنة ١٩٥٧ . وتعرض سارتر في كل هذه المواقف لمعارك قلمية رائعة حتى وقت حادثة القبض على جندي يدعى هنري مارتان لتوزيعه منشورات تحمذ السلم وتحض على عدم الحرب . ولم يهاون سارتر لحظة في الدفاع عن هذا الجندي وأصدر كتاباً باسم ضالة هنري مارتان . ولم تملك السلطات إلا أن أفرجت عنه تحت تأثير الضغوط الشعبية المختلفة وعلى أثر تهديد الكتاب بتناول المشكلة بصورة فكرية عامة للدفاع عن التهم .

وفي سنة ١٩٥٤ أصبحت مشكلة الجزائر موضوعاً مستمراً على صفحات مجلة المصور الحديثة . وواصلت المجلة حملتها في هذا الموضوع بصورة مذهلة . واشتعلت الحرب الجزائرية واندلعت نارا أقلام الكتاب الوجوديين . وصدر عدد شهر نوفمبر سنة ١٩٥٥ حاملاً عنواناً هاماً : : الجزائر ليست فرنسا . وطالبت المجلة في ذلك العدد عقد محادثات فوراً مع الجزائر على أساس التسليم بالاستقلال .

وعقدت حركة للفكرين لإيقاف الحرب في شمال أفريقيا مؤتمراً عاماً في قاعة « واجرام » في ٢٧ يناير سنة ١٩٥٦ . وتكلم سارتر في هذا المؤتمر وقال : إن الإصلاحات ستم في الجزائر على يد الشعب الجزائري نفسه ولن يكون ذلك بعيداً في التاريخ وستحقق كل مشروعاتها على يد أبنائها . وعلى كل فرنسي أن يقف اليوم في صف الجزائريين لتخليصهم وتخليصنا نحن الفرنسيين كذلك من رقة الاستعمار والمستعمرين . وأيد سارتر الكتاب الذي أصدره جانسون عن الجزائر سنة ١٩٥٥ والذي وقف فيه موقفاً صريحاً في صف الوطنيين الجزائريين .

وواصلت مجلة المصور الحديثة حملتها في هذا المضمار كما واصل سارتر رسالته في تأييد الحرية ومحاربة الظلم والظلمين ، واستعان بكل ما استطاع أن يستعين به من أجل إنجاح خطته في دفع الاستعمار وردع المستعمرين . وكان دور سارتر رائعاً في تحرير الجزائر . وهو دور استمر معه في مستهل مرحلته الرابعة والأخيرة وعاش به سنوات من القتال الحقيقي في معركة الإنسانية والعدالة حتى أوقف كل أسلحة البطاش والظلمين ونصر الإنسان الجزائري وأجبر فرنسا على أن تكون بحق دولة الحرية والعدالة ونصرة الحق .

ما الذى تعنيه فلسفة الوجودية ؟

تبدأ للرحلة الرابعة فى حياة سارتر الكاتب الفيلسوف للالتزم سنة ١٩٥٧ وتظل مستمرة معه إلى الآن وإلى آخر أيامه من عمره للديد إن شاء الله .

وتتعدد هذه للرحلة بأربعة عوامل رئيسية :

أولها استكمال الدور السياسى لمقاومة للثورة الجزائرية ضد المستعمرين .
وثانيها العودة إلى الاستهداء الفلسفى بالمهيجلية .

وثالثها الاقصال الاسمى عن الماركسية مع الحرص على تجاوزها فى الساترية
ورابعها التشكيل الفلسفى لقوام الوجودية وكيانها النهائى .

ولا يمتينا الآن كثيرا أن نعرف أكثر مما عرفنا عن حياة سارتر الشخصية فى ثورته العامة . فكل من شرب من كأس سقراط ودرس الفلسفة على منهاجه وأرتوى من معاهه استعذب الحرمان من أجل الحق أو ما يعتقد أنه الحق واندفع فى طريق العقل والثورة جنباً إلى جنب حتى آخر الشوط .

وزادت المشاكل فى الوجودية لكثرة مداخل فى اهتماماتها من المسائل الفكرية والموضوعات العقلية . فكان من أهم ما يمتينا الالتفات إلى مشكلة الاستقلال الفردى وحرية الكائن البشرى والحرص على التجارب الفجعة واكتشاف قدرات الإنسان على مواجهة الأحداث فى صغره وشبابه ورجولته ودارت كل مشاكل الوجودية حول موضوع الإنسان وكل ما يتعلق به . وعلى الرغم من اختلاف أشياح الوجودية حول مسائلها الفرعية فقد أجمعت كلها على أنها فلسفة إنسانية بالمعنى الحقيقى للكلمة .

والواقع أن أى نوع من أنواع الوجودية يمد فلسفة للإنسان قبل كل شىء
أو بعبارة أخرى كل وجودية هى فلسفة حول الإنسان .

وقد انشقت الوجودية إلى عدة أنواع وأصناف. وهذا طبيعي لأن الوجودية لم تخلق لتكون نسفاً موحداً كاملاً من الآراء والأفكار والمواقف وإنما خلقت لتفنع من صميم محاولة الإنسان لاستعادة كيانه وسط مأساوية الوجود بشكل أو بآخر. ولهذا فهي فلسفة الإنسان المجرع وقد نال منه اليأس والجزع أمام الموت ومشاهده. ولكن هذا لا يعني بحال أنها تنزع نحو تهيدة خاطر الإنسان وخلق دواهي للمراء في نفسه، وإنما على العكس من ذلك تنشب أعظافها في مأساة الوجود الإنساني وتمسك بها من أجل أن تسبق هذه المأساة وتضمها وتلو عليها. الوجودية تحرس على النقاط دلالات المماناة والألم من أجل استنهاها والذهاب إلى قدامها. فهي تدفع بالإنسان إلى واجهة أحداث الوجود المليئة بالمأساة والشقاء وتضمه أمام كل ماهو قصور مشين وكل ماهو نقص وتختلف.

ولهذا السبب ذهب هيدجر ومن بعده ياسبرز إلى أن الإنسان هو الكائن الذي يسبق نفسه وينهب إلى ما أمام وجوده. وتسمى هذه الحركة الانسانية عملية التجاوز وعملية التماهي الخاصة به أو الترانسندانس. وفي نظر ياسبرز يقطع الكائن البشري إلى ما وراء الوجود الإنساني. وفي رأي هيدجر لا يوجد سوى عالم الإنسان الذي أتى بالإنسان فيه إلى خارج نفسه وإلى ما هو قدامه.

وفي رأي سارتر أن الإنسان هو الكائن الذي يكون دائماً أكبر من نفسه. فالإنسان كما يعرفه سارتر هو الكائن الذي لا يكون على ماهو عليه ولا يكون إلا ما ليس بنفسه. ويسترض هيدجر على هذا التعريف ويعارضه على أساس أن هذا التعريف فيه تجريد وفيه تحديد مسبق لطبيعة الإنسان في حين أن الإنسان لا يكون سوى وجوده.

ومهما تكن الاختلافات القرعية داخل إطار الوجودية فهي لا تقبل التعدد للمذهب النسق على الطريقة المدرسية كما ترفض المذهبية على النحو التقليدي.
(٨٢ - سارتر)

ولكن الفارقة الكبرى التي ينبغي عليها هذا التفكير الوجودى عند سارتر - كما هو الحال عند هيدجر - تكمن فى رغبته فى أن يجعل من حركة الكائن البشرى على هذا النحو مدى قصوره لا نتيجة لملائه وسطوته .

ظلاله والسطوة من صفات الوجود فى ذاته وهو وجود للدقائق والوجود للادى فقط الذى يتمتع بكل صفات المرضية والمبث والذى يتصف فى الوقت نفسه بالموث الكامل والضياع للطلق . والوجود فى ذاته هو نوع الوجود الذى يتصف به وجود الأشياء والجوامد . أما الوجود لذاته فهو الوجود الإنسانى الذى يتميز بالاقسام على نفسه وعدم التعدد الذاتى والفراغ والافتقار والقصور .

ويمثل قصور الإنسان فى ملامح عديدة وفى أشكال شتى ، وهو أحيانا قصور اللون على نحو ما هو الحال عند السود والأجناس البشرية الأخرى للون . ويحمل سارتر وجود الإنسان المقيط (الابن غير الشرعى) إلى مأساة وإلى موضوع حوى أساسى من صميم للذهب الوجودى .

واسمى سارتر عن وجوده كفيلسوف بوجوده ككاتب درامى وكاتب سياسى لى يفرج على الناس بكل هذه للشاعر وبقصة هذا الوجود الإنسانى للذهب .

وللوت نفسه الذى شهده سارتر ورآه رؤية العين فى سنوات شبابه وفى ألهم الحروب وتمت ويلات الاحتلال الأجنبى لبلاده . . . صار مصدرا لغماء ضخم لمحة النظريات الوجودية الأساسية . واستعمال للوت من حيث هو سر غامض ومنبع قلق إلى موضوع رئيسى من موضوعات الوجودية . وأصبح للوت ك موضوع فلسفى يفرض عيشته المطلقة على كل معالم الحياة والكون فى إطار الوجودية .

ولم تشمل الوجودية على لفت الأنظار نحو بعض المواقف الأساسية الخاصة
بالإنسان وحسب مثل القلق واليأس والموت وما شابهها من الموضوعات التي
اعتاد الفلاسفة إهمالها من قبل وإنما نجحت كذلك بفضل بعض التحليلات ذات
الطابع الوجودي الظاهري^(١) وذات للنسج الفلسفي الدقيق للتمسك في أن تسبغ
معنى جديداً على عدد من التجارب التي لانتقلت النظر إليها بحكم اقتضاها والتي
تبدو مبتذلة لكثرة ما تقع عليها العين . ولا شك في أن هذا الموقف — سواء
عند سارتر أو عند هيدجر — وليد مفهوم عديم تنقذ في ثناياه فكرة البعث
كل دلالة وتصبح جزءاً من تراث خرافي خالص .

ومهما يكن مدى الخلاف بين اتجاهات الوجودية ونزعاتها للنوعية فهي
كلها تجمع على تحليل معنى المدم وتعجيدته وإجلاله . ولم يشأ سارتر على وجه
الخصوص أن يقحم نفسه في تيارات نظرية مشربة بروح الفلسفة للمادية
التقليدية التي اعتادت مهاجمة الروحانيات أو الاعتماد على الأدلة والبراهين
العقلية لا نكار كل من الحياة الأخرى وخلود الروح . لم يشأ سارتر أن يتابع
مثل هذه التيارات القائمة على أساس للنزاع أو النزال الفكري والبنية على
العداء الديني وإنما اكتفى بالتمسك بالمادية المطلقة بصورة لا تقبل الدخول في
تفصيلات المساجلة وقرع الحجج بالحجة .

ومن الصعب أن يقال إن هذه المادية المطلقة كانت مصدراً لاسباح هذا
الطابع الدرامي على مشكلة الموت في الوجود لأنها بنت فعلاً هذه المرتبة العالية
في مفهومها الفلسفي بفضل التحليل الوجودي العميق ومناليج البحث الفلسفي

(١) نبة إلى المذهب الظاهري مؤسسة هوسرل الألماني المتوفى سنة ١٩٣٨ .
انظر الاتجاهات المعاصرة للروايف.

الظلمى التى تبتها هذه الفلسفة وتشبع سارتر بها تشبها كاملا . فأن يموت المرء صار موضوعا من أخصب الموضوعات لفلسفة الوجود . وأشار هيدجر نفسه بأن أم خاصة من خواص الإنسان هى أنه كائن — من — أجل — الموت . والموت فى نظر سارتر نهاية حاسمة ومطلقة ومن شأنها أن تسخى معالم العيش الكامل على معنى الكون والحياة . ومن الموت — شأنه شأن النبأ والقصور — نهبت كل ضروب التمرد ضد الوجود نفسه .

ولا يمكن توقع الموت أو انتظاره . فلو كان ذلك ممكنا لكان الموت موت الشخص نفسه ، أعنى لو كان ذلك ممكنا لصار الموت موتى أنا . ولكن هذا مستحيل فى نظر سارتر لسبب بسيط وهو أن الموت لا ينطوى على أى طابع شخصى مما يميز موتى عن موت غيرى . ومن الخال أن يصبح الموت موتى إلا إذا نظرت من وجهة نظر الذاتية . ولا يكفى الموت فى جوهر بئانه ليصبح بمثابة حدث شخصى ذى أوصاف ينتظره كل منا ويتوقعه . والموت كليلاد فى هذا لأنهما لا يمكن أن يعرضا للمرء كتجربة ذاتية محضة ، وإلا أصبح فى المقدور تخطى الموت والحياة بعده كمجرد تجربة عابرة . وهذا مستحيل . فالمرء — أى مرء — لا يرى نفسه إلا حياء بل ولا يرى نفسه إلا حياء على الدوام ، على نحو ما يمرى دائما من أن كل شخص لا يمكن أن يتعرف على نفسه إلا بوصفه قد سبق أن ولد . لا يمكن أن يدرك نفسه إلا كأنه مولود من قبل .

ومن غير الشكوك فيه أن كلا منا يعرف أنه يولد وأنه يموت ، وأن كل إنسان ينهى أن يولد وأن يموت . بيد أن المعرفة ليست هى المعاناة نفسها على وجه التعديد .

وليس فى الموت فى نهاية الأمر سوى الإيعاء بالميتية فى كل توقع أو انتظار ، بما فى ذلك انتظار الموت نفسه . ولا يمكن سوى شئ واحد إزاء

للوت وهو احتمال التعرض له . وذلك لأنه من الممكن أن يقاومنا اللوت قبل موعده وتلك هي حدود تعريفه . ويموز أن يقاوم اللوت أى إنسان بما في ذلك الشخص المحكوم عليه بالإعدام في موعد محدد ثابت مقدما . فللوت أساسا حدث غير متفطر ولا يمكن أن يقتبأ به أحد إلا بصورة غير محدودة على الإطلاق ،

وللوت بهذا المعنى يحرم الحياة من كل معنى ، لأن اللوت إذا كان مقدراً للإنسان حرمت حياته كلها من أى معنى لأن الشاكل تصبح بلا حل وتبقى دلالات تلك للشاكل نفسها غير محددة . وانتظار اللوت في حد ذاته فنى لكل انتظار فضلا عن أنه هدم لنفسه من حيث هو انتظار ينتفى بنفى كل انتظار . ولا يمكن أن يعطى اللوت معنى إلى ذاتي الحياة إلا من الخارج لأنه يمتلك تلك الدانية التي تدافع عن نفسها طول مدة حياتها ضد الوجود في الخارج وضد التوضع في صورة شيء ويحرمها من كل معنى ذاتي عن طريق إخضاعها لكل دلالة موضوعية يحيلها إليها الغير المستمر في البقاء . فاللوت بهذا يحيل وجودي إلى مصير على حد تعبير مالرو . غير أن هذا العمل نفسه لا يكون للوت فيه سوى للناسبة ويقوم الغير بآتمامه .

وللوت عبث ما دام يضع نهاية حياة هي في حد ذاتها عبارة عن مشروع وانتظار وأمل ، وكل ما هو مشروع وانتظار وأمل له طابع يتميز أصلا بعدم الانتهاء وعدم التحقق بصورة ختامية .

ولكن ميزة اللوت الجوهرية هي أنه كنهاية لكل أمل يصلها بأنفسنا ويفرض دلالة هامة على وجودنا وبمعلنا مسئولين عنه . فاللوت حد خارجي ، وهو حد خارجي مستمد من الواقع لتقييد ذاتي . وسبب ذلك هو أنني لا أستطيع أن أموت بالنسبة إلى نفسي وإنما يتم موتي بالنسبة إلى الآخرين . وللوت هو معنى وجودي نفسه بالنسبة إلى الآخرين .

ومن النظرات الأساسية في الوجودية عدم اسباغ أى غوض أو ابهام متير
فيا يتعلق برؤية الوجود الانسانى واحتماليته . بل تخرص الوجودية على اسباغ
اللامعقولة الخالصة والمعنوية الفاشمة على معنى الاحتمالية والعرضية للوجود .
وباختصار اللوت هو العرضية المطلقة . وهو الذى يفرس وجودنا في أرض السكون
الذى لا ينشأ عنه شيء ولا يؤدى إلى شيء . وفضلا عن ذلك يسلمنا اللوت إلى
نظرة الآخر وحكمه ويمثل بذلك عدم التملك الذاتى المطلق . فقد ولدنا عبثا
وموت كذلك عبثا^(١) .

والإنسان لهذا السبب واقعة عارية حمياء . وهو موجود ألقى به هنا بلا مبرر
أو سبب معقول . وذلك هو مظهر « الاختلاق » والاصطناع لوجوده . فالإنسان
بمجرد وعيه ويقفله أمام الحياة يجد نفسه موجودا سلفا على نحو لم يطلبه ولم يكن
من قبل جزءا من مشيئته . وكأن الإنسان يستيقظ فجأة فيجد نفسه وسط راحة
ماضية خلال تاريخ مجنون .

ولذلك كانت الخطوة الأولى في الوجودية هي دفع كل إنسان إلى الوعى
بمحتوياته من وجوده حتى يصبح ، يوضع ذلك في اعتباره ، سيدا للعالم بأسره
ومالكه على حد قول سارتر^(٢) .

ومن الممكن اكتشاف هذه الخطوة مع روكيتان بطر روايتي الفتيان حينما
بدأ له الوجود في عرضيته الخالصة بلا مبرر وبلا هدف أو مقصد . وهو متقف
ولكنه يتخون المجتمع البشرى ويظل على الرغم من ذلك وسط الناس ولكن
مع التظاهر بالوجود هناك معهم والإحساس العميق بفرجه إزاء الكوميديا التي
يقومون جميعا بتشغيلها .

يبدأ أن روكيتان هو بطل الفكر الوجودى في مراحل الأولى عندما كان

(١) سارتر : الوجود والعدم ص ٦٣١ (فرنسى)

(٢) سارتر : الوجودية نزعة النائية ص ٢٤

بصد اكتشافه للرمز العميقة وسط مظاهر الوجود الانساني . وذلك لا يكاد ينتبه إلى حقيقة طابع الوجود الأصل ، في عدم بشروعيته ، وعدم توفّر للبرازات الخاصة به ، حتى يصزل العالم ويبقى خارجه .

ولاشك ، في رأى الوجودية ، في أننا جميعاً معزولون .. كلنا موجودون منفردون بأنفسنا وكلنا لقطاع في الحقيقة ، وإن كان القليلون وحدهم هم الذين يتنبهون لذلك بينما تعتمد الغالبية من الناس تجاهل الأمر بدافع من سوء النية . والقيط هو للتقف وهو النبوذ (الهندي) لأنه يكشف الخداع والنش والزيغ فضلاً عن أن موقفه ونظريته في وضع الأمور موضع التساؤل والاستفهام على الدوام ، تبرز السكوميديا بوصفها الجوهر الأصل للحقيقة المزعومة . وكل شيء مشوش في هذا العالم الإنساني في نظر الققطاع لأن القلائل ممن لا يفعلون ذلك هم في نظرهم النساء والجناء والحقى ممن أحسنهم القبيات .

ويمنح القيط نحو غزو كيانه وجوده على مستوى الشر الذي يصدر عنه . فهو متهم في أعين الآخرين . وذلك لا يلبث أن يرد اتهامهم له القى لا مفر منه إلى اتهام لهم جميعاً . ومن هنا يحرص على الوضوح الكامل والبقاء الخالص ، بل ويفرض هذا الوضوح القى يشبه التفضيعة في نظر المجتمع ضد هذا المجتمع للتطلع دائماً إلى تجاهله . وبالتالي فهو في حد ذاته إعلان بتقويض هذا المجتمع . وهو إنذار بهدم كل مثالية وكل تزييف أخرج لا يقوم على مبررتين مقول وكل وهم خلقته المجدوعة لصالح مفهوم مشوه أو صنم أبله . وكلما أمن المجتمع في تجاهله وفي عدم الثقة به ، وتشدّد في أمر وضعه داخل الكراتينة أو المنزل ، صار له دور لا يتكرر ، وتأكدت مهمته ، وأصبح يقيم من غشه قاضياً غييز أدوات القاضى ووسائله .

ويجد القيط نفسه مغروماً من كل ما هو جاد . ولهذا فهو يعرف مدى

هوزة إلى الوجود ويشعر بهذا الموز في صورة نوع من الحوار . وفي العادة لا يكف القيط عن الانتان بالوجود . والواقع أنه يكتشف نفسه من حيث هو حرية بوصفه جماعاً من المدم المحض والمرضية (أو الاحتمال) للطلقة .

ويعد التزام الوعي القيط بمعدل الذاتى والموضوعى ذا معنى ذاتى أول الأمر على أقل تقدير لأنه كما قلنا وليد الشعور بالموز إلى الوجود ونتيجة الإحساس بالحوار . ولهذا أحس أوريسيت بأن حريته هى مصدر القلق عنده . فلو قل لسكان ذلك الجرد المروب من القلق . وكان يلزمه محرك سلبى حتى لا يظل في ذاته معلوم القدرة . والمجرد نفسه لا يصير عينياً قط إلا إذا دعاه المعنى وحاولت الحرية أن تتجسم في شخصه .

ومن هنا يحتفظ القيط باحتقاره لكل ما هو مشبوه . وقد تم لسار تروزملاثة في فترة الحرب التعرف في ظل الاحتلال الألماني على تجربة القيط وعلى كل أجوائها وظروفها واكتشفوا بالتالى كل أبعادها . ولم يستطع أحد منهم أن يفارق أرضه كلقيط إلى آخر الأيام . وفي تلك الأرض حالوا بين معالم القلق والرهبة والسرقة والاعتصاب لكل مظاهر الحرية الوطنية . وقال سارتر إن فرنسا تعرف الحرية في يوم من الأيام كما عرفته أثناء الاحتلال الألماني لفرنسا .

وليست الأوامر (جمع وعى) الكبيرة المزولة وحدها هى التى توجد في هذا العالم في مقابل الجبناء والأدعياء والأنذال والأوغاد المتنعين بكل زيف المحيطين بكل صنم أجوف . لا توجد في طائفة القضاة والمبوزين درجة أولى ودرجة ثانية وثالثة ورابعة كما هو الحال في الفئات المتخلفة المنبوذة التى يحقر فيها الأكتع رجلاً أخرج ويتميز فيها الأعور على الأعمى وتتهم للومس الأجيعة عند أحد الأعيان أختها الماهرة بعرض نفسها في الميدان العام . وليس من الخفى أن يكون القضاة جميعاً رجالاً من ذوى الوظائف الفنية المالية وأصحاب الرئاسات

وأساتذة الفلسفة . فهناك في مثل وضمهم أبناء الأجناس الملونة والسوداء والكادحون والمستضعفون في الأرض والمستظنون أسوأ الاستغلال . ولا شك في أن هؤلاء أقل مكانة وأقل وضوحاً في النظرة لأنهم ليسوا من المثقفين ، ولكن هل يمكن تنويع درجات الوضوح بما يؤدي إلى خلق اختلافات حقيقية ما دام قد توفر الإحساس الواضح داخل الوعي بمدى الظلم والظرف في المجتمع من حوله ؟

ولهذا كله يبذل سارتر اهتماماً خاصاً بالسود وبأبناء شمال أفريقيا وبالتعداد في كل مكان في الأرض ويحرص على الحريات ويلفت النظر إلى شقاء العاملين في الصناع وشقاء عمال التراهيل والكادحين تحت سطوة أصحاب رموس الأموال ويعطى درجة من الاهتمام الكبير بظروف العمل والمال في فرنسا . ولا يستطيع أحد إطلاقاً أن يفهم سارتر ما لم يضع في اعتباره حقيقة هامة وهي كراهته للبورجوازية الفرنسية واحتقارها احتقاراً مهيناً فضلاً عن أنه يشتمز من رأتحتها التي تفوح في كل موقف مشبوه .

وأظهر سارتر حقيقة وضع السود للمزقين بين حضارتين مختلفتين والذين يعطرون إلى أن يصنعوا مبادئ البيض ليفرضوها بدورهم على أبناء لوهم كقيم عليا يحترمها الناس الأعلون ، هؤلاء السود المثقفون يقتبسون مفاهيم البيض عنهم ليفرضوها بدورهم على أنفسهم وعلى أبناء جنسهم . وهؤلاء يضمنون نصب أممهم منطلورات حيوية فرضها البيض ، ويرون العالم من خلالها كأنها منظوراتهم الخاصة . ولذلك فهم يرفضون راية الإحساس بالتجلب من وجودهم كسود . وهو إحساس خلقه البيض في أنفسهم وزرعوه في مشاعرهم بحكم وجود البيض في موضع السيادة والتحكم لا بحكم الحقيقة الدوعية الوضعية التي خلقت الصنفين باختلاف البيئة وباختلاف التاريخ .

والمرح الذى أعده سارتر هو المسرح الذى يتطلع إلى انشاء سر الممثل نفسه من أجل إجلاء حقيقته وتوضيح المعنى الخرافى المرتبط بشخصه . وكانت شخصية القيط فى مسرح سارتر هى الشخصية ذات المقام الأول وهى الدور ذو الطراز الأول فى مسرحياته . فالبطل للممثل فى مسرح سارتر يخلق عادة فى ظروف مزيفة تلهب حسه وتجعله يرى بوضوح كل التناقضات . والمتقف فى المادة لقيط كما شهدنا من قبل فيما عرضناه من أعماله المسرحية والروائية .

والقيط فى نظر سارتر هو من يأخذ على عاتقه هوموم وجودنا أو حقيقةنا المشتركة كلقطاء . وهو موقف مدفوع إلى عدم للدائرة أو المראה كما نفعل نحن فى حياتنا لنرفع عبلة أعمالنا ومهامنا دون مواجهة الحقائق .

وفى شخص سارتر اجتمع الممثل والفيلسوف . ولا يصعب على أحد أن يبرهن كيف يلزم الفيلسوف بالضرورة أن يصبح ممثلاً بحكم الظروف التى تجعل رؤيته من الوضوح بما لا يسمح بأية غيبية أو أى تزييف فى موقفه . والفيلسوف يصدر عن الممثل لا العكس . فمثلث الفيلسوف ومرده إلى الممثل . وسارتر بذلك هو القيط الأعلى فى النمط والطراز .

عذاب الآخرين

ظلت أعمال سارتر التي ألفتها تتأرجح بين قطبين رئيسيين وهما قطبا علم الوجود والسياسة . وعمد سارتر من خلال أعماله إلى إبراز دلالات الحرية في صورة تحليلات واضحة وفي شكل اتخاذ أوضاع معينة في المجتمع مع بيان دور الأدب والالتزام الثوري .

ويهتم سارتر فضلاً عن ذلك بالأخلاق بوصفها المحور الذي يربط بين كل الأطراف ويدير كل سلوك سياسي أو اجتماعي . ولكن كتاب سارتر عن الأخلاق ونظريته الأخلاقية لا تخرج إلى الوجود في حين يؤدي تحركه على مسرح السياسة إلى أحداث تأثير أخلاقي حقيقي من الطراز الأول . وهكذا يفرض سارتر الأخلاق بشخصه في الرؤية والعمل ويعمل من سيرته في النضال كل الأخلاق المطلوبة . وكنت المفارقة الكبرى في أن سارتر الذي لم يضع نظريته الأخلاقية امتلاك أكبر قسط من الانطباع الأخلاقي العام الذي أثر في هذا الجيل وفيما سوف يأتي من الأجيال .

وانتهى سارتر إلى أن الأخلاق ضرورية ومستعجلة في آن معا . وذلك هو ما برهن عليه بسلوكه الشخصي .

ويحترق سارتر مع الحرب الباردة بين الشرق والغرب والحرب الكورية فيصبح فجأة رفيق طريق بالنسبة إلى الشيوعيين وإلى الحزب الشيوعي الفرنسي . غير أن هؤلاء لم يكونوا ليقبلوا حلفاء من غير الرفاق العاملين في الحزب . وظل خطر الحرب جاثماً في صورة مارد عمدة الأطراف ، وظلت الولايات المتحدة الأمريكية في عداوتها للحكومة الفرنسية تحاول إخضاعها والسيطرة عليها والتأثير على اليسار وأشباه اليسار فيها بالأغراء بالأموال .

وتعمل سارتر الكثير من جراء حرصه على المحافظة على صداقته للحزب الشيوعي الفرنسي وقبل العديد من المواقف والأوضاع التي ما كان يقبلها لو لم تكن الظروف تتطلب شيئا من المهادنة من أجل الاستمرار في أحداث التأثير المطلوب . ولم يفرض هذه المهادنة سوى الرغبة في كسب بعض القضايا الهامة التي حرص سارتر على ألا يخسرهما بحال من الأحوال وأهمها بطبيعة الحال ضرب الأسمالية الداخلية في فرنسا وعدم إعطائها الفرصة للتأثير على الحكومات بدافع المحافظة على مصالحها في شمال أفريقيا .

ولكن كل هذا لم يكن من الممكن أن يستمر بعد حوادث الجبر . وتحقق الانفصال الكامل بين سارتر والحزب الشيوعي الفرنسي سنة ١٩٥٧ كاسبق القول .

وكان جانسون قد لعب دورا حاسما فيما يتعلق بالسألة الجزائرية . إذ نشر سنة ١٩٥٥ كتابا يتعلق بالجزائر ويقف فيه بصراحة إلى جانب الجزائريين ضد الفرنسيين . ولم يلبث أن اتصل إتصلا فاعليا سنة ١٩٥٧ بجهة التحرير الوطنية الجزائرية وأنشأ شبكة من الاتصالات لتأييدها ومناصرتها . وأيد سارتر هذا العمل من جانب جانسون وبقى على إتصال مستمر به كما ظهر من خطاب سارتر إلى المحكمة العسكرية التي نظرت في القضية . وقد نشر هذا الخطاب بصحيفة « لوموند » الفرنسية بتاريخ ٢٢ سبتمبر سنة ١٩٦٠ .

وجاء على لسان سارتر بهذه المناسبة انه من غير المقبول أن يعلن اليسار تخوفه من القومية الجزائرية . ومن المؤكد أن هذه القومية ، شأن كل الحقائق التاريخية ، تضم قوى متناقضة . ولكن ما ينبغي أن يكون له حساب في تقديرنا جميعا هو أن بجهة التحرير الجزائرية تضع في اعتبارها أن الجزائر مستقلة في شكل ديمقراطية اشتراكية . وإذا فزع بعض رجال اليسار من القومية الجزائرية ، وقد كان عليهم أن يروا فيها جانبا من مجريتهم وتاريخهم بمرضى التطبيق ، فليس

معنى ذلك إطلاقاً إننا قد صرنا عليين • والواقع أن السبب الحقيقي على العكس من ذلك هو قوميتنا نحن الفرنسيين •

وفي ٢٣ فبراير سنة ١٩٦٠ قبض على كل الشبكة المتعاونة مع جبهة التحرير الوطنية الجزائرية بمد أن اكتشف البوليس أفرادها • ولكن لم تلبث أن سرت أنباء القضية • وأعلنت مجلة «المصور الحديثة» اتفاقها مع جانسون • وشرع كل من سارتر وبيجو وجانسون في تقديم التحليل السياسي بما يبرر موقف الجبهة •

وبدا الشك يحيم بوضوح على دور الحزب الشيوعي الفرنسي لأنه أبدى عدم إهتمامه بشأ كل المستعمرات ولم يبد أي حماس إزاء الأفراد الموالين لحركة جبهة التحرير الجزائرية المودعين في السجون • وأشار سارتر في كتاباته إلى التقصير الذاتي لدى الحزب الشيوعي ولقت النظر إلى موقفه السلبي • وحدد بوضوح وجلاء أن مصير كل شيء إلى الضياع مالم يفهم الفرنسيون أنهم في حرب فعلية وأنهم طرف فعلى في النزاع القائم •

وتحدث جانسون عن عدالة مطالب جبهة التحرير الوطنية في الجزائر كبديل عن التعرض للظلم الذي تنطوى عليه الحرب الفرنسية ضد أبناء الجزائر • ولم ير جانسون أي طريق لإبداء الضغط نحو الإستعمار والفاشية سوى طريق الاتحاد والتضامن مع أعداء الاستعمار والفاشية آنذاك وهم الجزائريون •

وعند أنصار الموقف الجزائري إلى تأييد كل مبادئ الحياض الإيجابية من أجل مناصرة التهمين في القضية •

وبدأت النساء تأخذ شكلا شعبياً وتؤثر على مظاهر الحياة العامة نفسها • وتحرك الرأي العام في الصحافة من كل لون وفي المؤلفات وفي الكتب التي

ظهرت بهذه المناسبة كما تحرك في صورة جماعات سرية ودعايات مستورة بين أرجاء الحى اللاتينى . ووصلت للصيف والمجلات غثات الخطابات تأييداً لأعضاء الشبكة للقبوض عليهم في ذمة التحقيق المسكرى .

وظهر في أول شهر سبتمبر سنة ١٩٦٠ منشور باعلان الحق في رفض حرب الجزائر وعدم الخضوع لها . وسمى هذا للنشور باسم « ما نيفستو ١٢١ » وهو عدد الأشخاص الذين وقصوه . وكان من بين الموقعين على هذا للنشور سارتر وسيمون دى بوفوار ومعظم الماملين في مجلة المصور الحديثة .

وفي يوم سبتمبر من تلك السنة عقدت أول جلسة من جلسات قضية محاكمة شبكة جانسون للهمة بالتعاون مع الأعداء . ومنذ ذلك اليوم اقترنت هذه القضية إقرارنا قوياً بروح الشعب وروح الراى العام وارتبطت إرتباطاً حيوياً بتفكير القادة والزعماء في فرنسا بآكلها . وفي يوم ٨ سبتمبر خرجت صحف للساء الكبرى بعنوان أوقع القهر في نفوس الفرنسيين . وكان هذا العنوان يحمل إشارة إلى أن سارتر والمثله سيمون سينيوريه ومائة شخصية أخرى مهددون بالحكم عليهم بالسجن لمدة خمس سنوات . واشتدت الأزمة بالتالى على أثر شيوع الفضيحة على المستوى العمالى والشعبى . واضطرت صحيفة « لومانيتية » أن تشارك في المسألة وأصدرت حكمها بضرورة الافراج عن كل المذنبين لأنهم لم يكونوا يريدون سوى إقرار السلام بأى ثمن .

وظهر منشور جديد وقع عليه الطلاب والمعلمون والنقائبيون ومن بينهم ميرلوبونتي وكوايت أودرى من أجل تأييد اللانيفستو ١٢١ وتضامنا مع الموقعين عليه مؤيدين حق عدم الخضوع بالنسبة للعرب الدائرة في الجزائر . وبلغ من إهتمام الناس بهذه القضية أن اجتمع حوالى خمسة عشر ألفاً داخل قاعة اللوتواليتيه وخارجها بالحى اللاتينى من أجل معارضة استمرار الحرب .

وسافر سارتر وسيمون دي بوفوار إلى البرازيل لثبيل الأشخاص المأزولين في فرنسا لعرب الجزائر. وتحدثوا هناك عن حركة مقاومة الاستعمار. وكان ميروبولتي قد سبقهم إلى هناك وبقي مدة للدعاية للعداء للاستعمار كما يمثل لدى الشبيبة الفرنسية ورجال الفكر الفرنسيين. وبهذا كانت رحلة سارتر إلى هناك تأييدا للرحلة التي سبق أن قام بها ميروبولتي لنفس الغرض. ولكن سارتر واصل رحلانه من أجل إلقاء المحاضرات تأييدا لموقف الفرنسيين الأحرار في إيطاليا وغيرها من البلاد. ولكن المهم أن نشير إلى أنه ألقى كلمته في إيطاليا على نفس المنبر الذي وقف عليه ممثلو جبهة التحرير الوطنية الجزائرية وكان بهذا إعلانا عن اتحاد قوى التحرر في فرنسا ضد الاستعمار ومؤازرة المقاومة الجزائرية.

وأست سيمون دي بوفوار لجنة باسم جميلة بوماشا دفاعا عن الفتاة الجزائرية التي وقع عليها التمييز وتمرضت لأقصى المعاملة من قبل السلطات الفرنسية في الجزائر. وظلت سيمون دي بوفوار في جهادها من أجل فضيحة الاستعمار وأساليبه وشرحت بوضوح كل ما جرى للفتاة من ألوان التمييز وتحدثت عن وسائل السلطات العسكرية الخنزيرة في الضغط والارهاب بادخال الزجاجات في جسم الفتاة واخضاعها لأساليب شاذة في أوضاعها عارية أمام الجنود. ولم تحجل سيمون دي بوفوار من ذكر حقائق تفصيلية دقيقة بهذا الصدد. وتحدث جان بول سارتر في الصحف عن ما يسميه بالتضامن بين شعبي الجزائر وفرنسا.

وانتهزت أسرة تحرير مجلة المصور الحديثة هذه الفرصة من أجل معاودة الكلام في قضية الاشتراكية، وأشارت إلى أن هذا الصراع الجزائري المثلث في مقاومتها للاستعمار صورة من صور التحول الإشتراكي وأن المستقبل للإشتراكية في هذه الحركة الفتية في الجزائر. وكشبت بعضهم بشير إلى قيمة البصيان والاضراب عن الطعام بين المسجونين الجزائريين.

واستمرت الاجتماعات والظاهرات الصامتة وغير الصامتة مرة بعد أخرى إلى أن قتل البوليس تسعة من المتظاهرين . فاشتدت للظاهرات أكثر فأكثر . طيلة سنة ١٩٦١ وسنة ١٩٦٢ . ولم يقف نشاط الوجوديين الفرنسيين عند هذا الحد وإنما حرصوا على الاستمرار في تعميق الاحساس بالمشكلة لدى الجماهير عن طريق الدعاية والتعريف للسعر بالقضية مع الاشادة بدور المتقنين في حركتهم لإزائها . . . وهذا كله كان يعمى بطريقة تشمر بتبني الاشتراكية للقضية . وبمعاولتها امتصاص كل الفرص التي تقدمها من أجل اعلان الحرب المستمرة ضد الاستعمار .

وأخيراً صدر في مارس سنة ١٩٦٢ أمر بإيقاف إطلاق النار في الجزائر وبدأ بذلك التمثل والنظر في القضية من وجهة نظر أكثر تحمراً وأكثر اعتدالاً . بشأن الحرب التي كانت رحاها تدور هناك من قبل . وأعلن سارتر أن هذه هي بداية البداية وأن الألوان قد جاء لرد الاعتبار إلى الفرنسيين أنفسهم في كرامتهم ومبادئهم واحساسهم بحرية الآخرين وتقديرهم لمبادئ العدالة .

واعتاد سارتر وسيمون دي بوفوار السفر كثيراً إلى إيطاليا . وكان التفام قوياً بين الحزب الفرنسي والحزب الشيوعي الإيطالي وجان بول سارتر واستمر اللقاء هناك فيما بين رجال الحزب الشيوعي ومع تولى ياق بالذات وبين سارتر ورفاقه . ونشر سارتر هناك المديمن المثالات ، واستطاع بواسطه رجال الحزب الايطالي أن يخطى باعادة اتصاله برجال الحزب الشيوعي السوفييتي ، فسافر بفضل معاونتهم له في رحلة صيفية سنة ١٩٦٢ إلى الاتحاد السوفييتي ، وأمضى هناك خمسة وعشرين يوماً . وكانت هذه ثاني رحلة قام بها إلى الاتحاد السوفييتي ، لأن رحلته الأولى كانت في سنة ١٩٥٤ .

وتحدث سارتر هناك عن موضوعات هامة من أجل إزالة معاني الخلل بينه

وبين السوفييت . وحضر في موسكو المؤتمر العالمي لمدم التسلح والسلام . وحاول أن يسهم في إيقاف الحرب الباردة وفي دعم التمايش السلى العالمى وتا كيد دور السلام العالمى فى القضاء على المجازر البشرية . وأشار سارتر إلى الصراع الثقافى العالمى وحدد الدور الذى يقوم به كل طرف وتنبأ بأن النصر فى النهاية للماركسية فى مواقفها الثقافية وفى دعمها للاستقلال والسلام وفى حربها ضد الاستعمار . وحرص سارتر على الاستفادة من حضوره أثناء ذلك المؤتمر حتى تتسنى له للمشاركة فى إزالة أسباب سوء التفاهم والخصاص بين الشرق والغرب . ولم يخفف سارتر من غلواء هجومه على استخدام الثقافة استخداما عسكريا ومطالب برفع القيود الحربية عن الثقافة حتى تستعيد طابعها الإنسانى الخالص .

وكان لخطاب سارتر أثر كبير فى الأوساط الفكرية الشرقية لأنها لم تلبث أن شاركت فى حوار طويل حول موضوعات الأدب كما بدأت على أثرها مساجلة شائقة بين الكتاب الفرنسيين والسوفييت . ودخلت المجموعات الاشتراكية من المثقفين فى نقاش حول القضايا التى أثارها سارتر . ودار النقاش من جديد حول مسائل الواقعية والاشتراكية والثقافة الإنسانية والنزعة الطبقية والمعاداة للاستعمار . وعقدت ندوة أدبية مثمرة فى أغسطس سنة ١٩٦٣ بمدينة ليننجراد حول موضوع الرواية . وحضر الندوة سارتر وسيمون دى بوفوار والآن روب جرييه . وكان موقف سارتر واضحا فى عدائه للأدب البورجوازى كما شارك فى وضع أسس الأدب الاشتراكى وفى تحديد معالمه . وكان الروائى سولجينتزين هو النموذج القريب للمثل لهذه النظرية فى رواجه منزل ماتريوتا .

واستطاع سارتر أن يؤثر تأثيرا مباشرا فى الأذن بترجمة كافسكا إلى (م ٩ - سارتر)

اللغة الروسية كما استقبل نيكيتا خروشوف سارتر وسيمون دي بوفوار :
وانتهت الزيارة للاتحاد السوفيتي باعادة تأكيد روابط الصداقة بين روسيا
وسارتر وزملائه . وصارت الصداقة فيما بين الطرفين قوية على مدى الزمن .
وصرح سارتر بأن روسيا هي الدولة الوحيدة التي يعنى فيها التقدم شيئاً .

ورحل سارتر وسيمون دي بوفوار إلى تشيكوسلوفاكيا في ديسمبر سنة
١٩٦٣ . وتحدث سارتر في الاذاعة وألقى المحاضرات على طلبة الجامعات .
وقيل ان بعض الطلاب علقوا على كلام سارتر بأنه الوحيد الذي أنقذهم بشيء
ممتع في الماركسية .

وعاد سارتر وسيمون دي بوفوار مرة أخرى إلى الاتحاد السوفيتي في يونيو
سنة ١٩٦٤ .

ووقف سارتر ' موقفاً مؤيداً على طول الخط لثورة كوبا . وقد بدأ تأييده
لها منذ رحلته مع سيمون دي بوفوار إلى كوبا سنة ١٩٦٠ بدعوة من صحيفة
الثورة هناك . وأعلن سارتر تأييده الكامل لثورة كوبا ولانظام القائم فيها في
حديثه الصحفي بنيو يورك عقب مودته من كوبا . وصرحت سيمون دي بوفوار
بأن ثورة كوبا لا تمثل نجاحاً رائعاً وحسب وإنما تمت مثالا ونموذجاً باهراً .

واستمر سارتر في تمضية لثورة السكوية إلى ما بعد محاولة الأمريكان
غزوها في أبريل سنة ١٩٦١ . واهتم بها اهتمامه بكل إقليم اشترى مخلص
لمبادئه . ودلت عنايته المستمرة بكوبا على أنه يعطى أهمية كبيرة لمشاكل العالم
الثالث وقضايا الاستثمار وشتون الثورة والتحرر في كل بقاع الأرض .

وكان هذا كله تطبيقاً لمفاهيم سياسية واضحة للملم تبناها الوجوديون .

بل كان هذا كله استجابة لإحساس سارتر المفين بأنه لا يحمل في يده قلما وإنما يحمل ربحاً .

واستعجاب الوجوديون لمنى التخيير وقلسفته إيماناً بأن الناس أنفسهم هم الذين يخلقون تاريخهم على أساس الظروف السابقة . ووقفت فلسفة سارتر وفلسفة الوجوديين من ورائه في إطار السادية التاريخية . وكان ظهور كتاب نقد العقل الديالككتيكي سنة ١٩٦٠ كدراسة يهدف إلى إثبات أن نقي النقي يمكن أن يصبح إيجاباً مثبتاً وأن صراعات الجماعات والأفراد هي محرك التاريخ . وبهذا هذا الكتاب جهداً واضحاً من أجل وضع الأسس الجدلية لـلم الإنسان البنيوي وإقرار العقل الجدلي . ولكن الفرض النهائي من تأليف ذلك الكتاب هو العمل على وصل التفكير الوجودي بالماركسية والتداخل معها في نظرية العقل الجدلي مع استبعاد كل آلية تحليلية خاصة للأسلوب الروتيني التقليدي حتى لا يظل التفكير للاركسي مكبلاً بالأغلال والتقيود . ولم يشأ سارتر أن يحمل من قد العقل الجدلي وسيلة لمراجعة للاركسية واهدتوضها . من جديد بقدر ما أراد أن يشارك في إقامة للماركسية على أساس أن ماركس وإنجاز قد قدما لكل المنقذين في عصرهما وعصرنا اللهم التي لا تحصى ولا تعد .

ولكن الواقع أن المهمة التي اضطلع بأعبائها سارتر على نحو ما حددها في خطابه إلى روجيه جارودي الذي كتبه تحت عنوان «الاركسية وفلسفة الوجود» بقصد اظهار حقيقة العلاقة بين كل منهما ، لم تلبث أن فرضت عليه العودة من جديد لاستعداد عناصرها من الهياكل المهيكلية . وأراد سارتر أن يعود إلى هيجل كما بدأ منه ماركس نفسه بقصد الالتقاء والتقابل عند الأصول الأولى والعمل بمقتضاها كمعصب أساسي يحقق الاهنية في كل مجالات اليراكسيس .

وامتاز سارتر بالمحافظة على مذهبيته ونسقيته تماماً على نحو ما فعل هيجل .
بل عمق سارتر شموليات الشمول وتفرد الكلي للباشر بصورة لم يسهلها
تاريخ الفلسفة .

ولاشك في أن ماركس قد حرص أيضاً على الاحتفاظ بالاكتمال النسقي
في نظريته عن الجدل والمادية الجدلية والمادية العلمية . غير أن سارتر اندفع في
معارضة ماركس من حيث طبيعة الجدل من ناحية ومن حيث النسق للتكامل
في المذهب من ناحية أخرى . فمن الناحية الأولى أصر سارتر على إبقاء الجدل
على نحو ما تركه هيجل مشدود الوثاق برباط ذهني ومقيدا بقيد الوجود الذاتي .
وكان ميروبووتق يقول ان الجدل هو الذاتية . ومن الناحية الثانية تمسك سارتر
بحكم جدليته اللاحقة على خلاف جدلية ماركس المادية . بأن يحى نسقه شاملاً محكما
دون أن يكون متعلقاً على نفسه . إذ وضع سارتر في اعتباره أن الأفكار مرهونة
باعتبارها الزمنية وحرص بالتالي على أن يترك نسقه التكرري مفتوح الجوانب
قابلاً للزيادة والإضافة والتغيير والتعديل والتطور والنماء . ومن هنا أصبحت
نسقية سارتر شيئاً فريداً في هذا العصر .

وقد اعترض الماركسيون على وجودية سارتر وأرادوا أن يبقى في إطار
وجوديته دون أن يأخذ على عاتقه الاشتغال بالمهام والأعباء التي لا تحصى ولا تعد
والتي أوصى بها ماركس والمجلز . وظن الماركسيون أن هذه للسائل قاصرة عليهم
ورفضوا أن يهبطوا الوجوديون إلى موضوعات فلسفتهم عن المادية التاريخية أو
أن يختصوها لصالحهم .

واعتقد جارودي سارتر في موقفه ذلك بأنه يمسد إقامة الجدل فوق رأسه .
ولكن الأهمية الكبرى لتسكير سارتر في هذا الصدد هي أنه طرح عدداً
من الشاكل الاشتراكية من جديد واستحدث عدداً آخر لم يكن يتناولها أحد

وأعاد التفكير في أوضاع جديدة خلقتها ظروف الصناعة والعمل في القرن العشرين بما لا يمثل له فيما مضى من الألام .

وبشكل سارتر اليوم حدثنا لا يمثل له في تاريخ الاشتراكية . فهو قفزة إلى الأمام وهو السبب في استحداث مشكلات الاشتراكية حسب وضعها في القرن العشرين . ولا يمكن أن توجد اشتراكية في هذا القرن لانعسب حساب ما قدمه سارتر في هذا المضمار .

فلسفة هيغل وأثرها في إنجلترا وأمريكا وفرنسا

لا يجد للرب بدا من العروج على فلسفة هيغل من أجل استشفاف العناصر الثورية فيها ومن أجل الوقوف على دورها الحالي في الفكر المعاصر وبخاصة عند فيلسوفنا سارتر .

وفلسفة هيغل من الفلسفات المرمزة على كل مشتغل بالفلسفة لأنه يواجهها في كل صغيرة وكبيرة من مسائل الفلسفة في تاريخها الحديث والمعاصر ويعص فيها بينه وبين نفسه بأنها المحور الذي تدور حوله كليات الفلاسفة وعباراتهم بشكل أو بآخر . وهي فضلا عن ذلك قوام أى فلسفة هيغلية كانت أو غير هيغلية لما تنطوى عليه من عوامل حيوية ولما يوجد فيها من ثورات باطنة وما يخطئها من أصداء العمر الطويل الذي عاشته الفلسفة وانتهت إليه في كل أفرع العلم واللمعة أثناء القرن التاسع عشر وفي أوائله بالذات .

ولا يجد للرب بدا من أن ينظر إلى هذه الفلسفة كأنها العقيدة الأولى للفكر الفلسفي الأصيل سواء قابلها بالرفض أو بالقبول . فالهيغلية هي القوام الحقيقي لكل فكر لأنها اعتراض على كل تأكيدية ورفض لكل مهادنة نظرية ومطابقة حتمية بين المقول وللتنظور واستبعاد لكل أحكام مسبقة ودعوة لامتثال لما إلى الموضوعية . ولذلك جعل هيغل من فلسفته نفسها دروساً في الفلسفة يتعلمها الطالب فيتململ الفلسفة .

وليس هناك أزم من أن يتناول الباحث هذه الفلسفة بطريقة شمولية بحيث يعكس في كلماته كل خطوطها وكافة أبعادها . ومهما انحصر بحث الكاتب في إحدى النقاط الجانبية في هذه الفلسفة فإن عليه أن يعكس في كلماته حقائقها كلها وأصولها كلها وأن يتم في سطره عن فهم كامل لما حتى يكون لسكلامه قيمة ووزن .

من الضروري إذن ألا تتعرض لجانب من جوانب الفلسفة الهيكلية بدون استحضار بقية جوانبها في ذهن الكاتب وعلى قلبه ومن خلال كلمات وعباراته. هذه الضرورة تليها طبيعة الفلسفة الهيكلية وظروفها . فمن الصعب التعرض لإحدى نقاطها بنير إلهم كامل بجملة نقاطها وأفرعها . ولعله من المستحيل أن يتمكن الكاتب من تقريب إحدى أفكارها بنير عروج على غير هامن الأفكار. وهذا هو المصدر الرئيس للصعوبات التي تنشأ عند تناولها أو عند عرضها عرضاً جزئياً في بحث أو في مقال . فلا يمكن تقديم أحد جوانبها إلا في إطار المنظور الهيكل الكامل . ذلك أنها واحدة من الفلسفات إن لم تكن الفلسفة الوحيدة التي لا تقبل التجزئة والاقسام . أضحى أنها فلسفة لا تقبل الاقسام إلى أبعاض . كل ما يمكن بالنسبة إليها هو عرض أى موضوع من موضوعاتها على ضوء بقية الجوانب والموضوعات والنظرات التي تتألف منها .

ونحن لا نملك هنا إلا أن نجمل أبعاد هذه الفلسفة الهيكلية قريبة تكاد تجرى على السنتنا عند ذكر المراحل والخطوات التي مرت بها في كل من إنجلترا وأمريكا . فهذه الفلسفة بظروفها وعناصرها وأصولها التكوينية كانت محوراً لمعظم التحولات التي جرت على أرض الفكر في الجزيرة البريطانية وفي القارة الأمريكية . ولابد من الاحتفاظ بجملة هذه العناصر والأصول التكوينية حاضرة عند متابعة خط هذه الفلسفة هناك من أجل التمييز بالموضوع من أطرافه القريبة والبعيدة .

من الضروري إذن أن تكون فلسفة هيكل حاضرة برمتها في ذهن الكاتب عند عرضه لجانب من جوانبها . ولا يمكن التعرض لجانب من هذه الجوانب الفلسفية بنير استحضار صورة كاملة لها في كل لحظة كأنها منظور كلي للرؤية البسيطة المروضة في غضون مقال أو في ثنايا بحث خاص في إحدى نقاطها .

هيجل بعد وفاته :

بوتة هيجل بدأت مشكلة هيجل . قد مات مصابا بالكلوليراسة ١٨٣١ . وبدأ الشنف والولم بالفلسفة الهيجلية يزداد زيادة ضخمة في ربيع ألمانيا . وبدأ في نفس الوقت اكتشاف هيجل كما بدأت محاولات إدراك كنه فلسفته وجوهر تفكيره . وكأية فلسفة جديدة اصطفت فلسفته بالنموض واتسمت بطابع الاجهام . ولكن هذا الطابع نفسه هو الذى دفع بالكثيرين إلى الشنف بأركان هذه الفلسفة والاستمتاع بشق جوانبها وإلى ظهور رؤيات غخلفة لنظرياتها .

والواقع أن فلسفة هيجل تنزع أساساً نحو معارضة الكوجيتو الديكارتي الذى يقيم الذاتية من داخل الذاتية والذى يقرر ديكارت عن طريقه عبارته للشهورة : أنا أفكر أنا إذن موجود . ويعارض هيجل أيضاً القات التى تمثل الحقيقة الوحيدة والقوة الجامعة الخلاقة عند فيشته بوصفها حامل العقل والارادة مما عنده . وتعارض فلسفة هيجل كذلك أخلاق القات للمزوة الهابطة عند كانط .

لم يكن هيجل إذن راضياً عن كل هذه اللوائف الأصلية التى نمت حولها فلسفات معاصرة يوساقيه . ولكنه التفت إلى الحياة التاريخية ونظر إلى جوهرها على أنه موضوعية التاريخ . واتخذ من هذه النقطة مبدأ للانطلاق في كل فلسفته على أساس أن الوعى الانسانى لا يمكن أن يدرك ولا يمكن أن يقرر كحقيقة بمنزل من الخبرة والتجربة والتاريخ . وإذا حسب الوعى الانسانى نفسه من التاريخ حرم نفسه من الحركة التى توفر له كل أبعاده . وبدون اقتران الوعى بالتاريخ تفرق الفلسفات في حلاوية المثالية الذاتية السحيقة على نحو ما جرى في تاريخ الفلسفة وفي فترة ما قبل هيجل مباشرة على وجه الخصوص . ولا يفقد الوعى

الثالث من اغترابه سوى أكتافه في التاريخ الذى يحكمه الفكر Geist والذى تبزغ عن طريقه الفكرة في هذا العالم . ويقول بولدوين في هذا للمنى : ان العقل مأخوذاً بوصفه فكراً Thought يحيل نفسه إلى موضوع أى أنه بموضع ذاته في العالم ويظهر نفسه كذات أى بوصفه ذاتية في العقل الفردى . وكل من العقل الموضوعى والعقل الذاتى والعقل للطلق عبارة عن صور وأشكال لبدأ واحد يتخذها لنفسه في مجرى تطوره . . وسبب ذلك هو أن تفسير التاريخ الإنسانى كتفسير التاريخ الطبيعى تماماً يحكم كونهما عمليتين جدليتين للفكر تعلن محل قوانين الطبيعة والعقل . (هذا كلام جيمس مارك بولدوين ص ٤٠ من كتاب تاريخ علم النفس الجزء الثانى في طبعه جزءان بمجلد واحد سنة ١٩١٣ بلندن عند الناشر واتس) .

ومعنى ذلك أن « نحن نفكر » نحل محل « أنا أفكر » . ومن هنا ففكر في غضون حركة التقدم من الحدس نحو التصور في تجربتنا الانسانية عن طريق بسط كل من التاريخ والفلسفة وإبراز مكنونها .

ويلاحظ أن الإنسان يلم بتجربته في مؤلفات الشباب عنده يحل من خلال للدينة القديمة وهى التمييز الحقيقى عن الفكرة فى القوة وبالمسام بالفكرة وبالقوة فى آن معاً تفلت الأوامر (جمع وعى) الفردية من عزلتها ومن فرديتها لأن المواطن يمثل « الأنا » التى هى « نحن » أو هو هذه النفس التى هى أنفسنا جميعاً ، وللدينة أيضاً في هذا هى « نحن » التى تمثل « الأنا » .

وتبقى التناقضات على هذا النحو فيما بين المواطنين والدينة أو فيما بين « الأنا » و « نحن » أو بين الأوامر المفردة فيما بينها وبين بعضها الآخر بل وكذلك فيما بين ما هو عقلى وما هو حقيقى حتى يمكن تجاوزها كلها في الشعب . وتقوم روح الشعب مقام حضور الفكرة ومثلها في الفعل والعمل خلال التاريخ الذى يكتمل ويتحقق في روح الشعب بالدولة .

ويرجى كشف النقاب عن التاريخ ويسطه في صورة صراع بين الشعوب وبين أرواح الشعوب بفكرة العمل في داخل حدود هذا العالم وفي صميم روح العالم .

ولم يكف هيجل في لحظة من لحظات حياته من تقديس العمل الإنساني . ومن الجائز أن يقال انه كان في أخريات حياته أكثر مثاليه مما كان في أوائل القرن (هيجل مولود سنة ١٧٧٠) التاسع عشر وفي حوالى سنة ١٨٠٧ على وجه الخصوص . وينظر عادة إلى كتاب ظاهريات الفكر بوصفه تاريخاً لكل مظاهر النشاط الفكرى الكامنة في السلوك والمناقب والأبنية الاقتصادية والأنظمة الشاملة والقانونية تماماً على نحو ما تمكن في الأفكار والمبادئ والفلسفات . وبالتالي يصبح التاريخ الشامل هنا حركة باطنية في الجواهر الإجتماعية ذاته . ومن هنا نظل ظاهريات الفكر فلسفة جهاد متصل مستمر من أجل تحقيق العمل الانسانى ومحاربة كل العيوب القائمة في أجهزة الإدارة والحكم . وصار هيجل بذلك رمزا لكل ثورة تنزع نحو تخليص ادارة الحكم وأنظمة الإدارة من برائن الاستبداد والانهازية والفساد .

وبطبيعة الحال كان هذا الجانب من جوانب الفلسفة الميجيلية أقرب شيء إلى نفوس الشباب الألمانى الناثري في جامعات ألمانيا في الاربعينات والخمسينات من القرن التاسع عشر . وصارت هذه الفلسفة في نظر كل أبناء الجيل التالي لجيله فلسفة تحرر وإنسانية في آن معاً .

وبدأت ترسم في العالم أجمع خريطة لانتشار الفلسفة الميجيلية وتوسعها وزاد الإقبال عليها بأشكال وصنوف عديدة تميز كل من يتأملها لشدة التناقض بين كل نظرة وكل فكرة تتعلق بها : وانحذت المواقف الميجيلية في كل بلد شيئاً من مزاج الأفراد أنفسهم وشيئاً من طبيعة البيئة والأقليم وشيئاً من أسلوب

الحياة وأوضاع الاقتصاد وظروف السياسة والعقيدة الدينية .

هيجل في إنجلترا :

وأدى اقتران الميكانية باصلاح أداة الحكم ومحاربة الفساد إلى اقترانها بالنائم بمعنى الثورة سواء بمعناها الديني الروحي أو بمعناها التاريخي الموضوعي أو بمعناها المثالي الفكري . فاستعالت في يد رجال الدين إلى دعوة عقلانية من أجل غربة الأفكار الدينية الزائفة وتحولت عند الألمان إلى ثورة شعبية تحقق ما ربه الطبقات الدنيا من أبناء الشعب في محاسبة النائمين على أمورهم واستقلالها بالانجليز لتخلص الفكر البريطاني التقليدي من الجمود وضيق الأفق وعمد الأمريكان إلى الاستفادة منها في تبرير الحصول على فوائد عملية من كل شيء وفي تحقيق أغراض الفلسفات الديناميكية والأدواتية والقرائية .

وجاء في كتاب تاريخ الفلسفة الغربية بقلم برتراند رسل أن الفلسفة التجريبية البريطانية ظلت سائدة بالإنجلترا حتى أواخر القرن كما ظلت الوضعية ذات المكانة الأولى بفرنسا إلى وقت أسبق قليلا . ثم غزا كانط وهيجل جامعات فرنسا والإنجلترا شيئا فشيئا بقدر ما عني بهما الأساتذة المتخصصون . والفلاسفة انخلص . ولم يلبث الجمهور العام المثقف أن تأثر قليلا أو أقل من القليل بهذه الحركة التي لم يشايعها حتى ذلك الوقت سوى نفر من العاملين في حقل الفكر والآداب . ولكن انحصرت المشكلة كما قال رسل في ذلك الموضع في أن الكثيرين ممن تبخوا التيارات الفلسفية الكبيرة عندئذ لم يكونوا من فلاسفة الصفوف الأولى .

وبدأت الفلسفة الميكانية تتسرب إلى بريطانيا على يد كولريدج (١٧٧٢-)

١٨٣٤) وإن كانت قد امتزجت عنده امتزاجا غريبا بفلسفة كانط ثم شاعت

عقب ظهور مؤلفات بنيامين جرويت (١٨١٧ — ١٨٩٣) عندما تمكن هذا الفيلسوف من أن يبشر الهيجلية داخل أروقة كلية باليول في أكسفورد . وبعد فبراير (١٨٠٨ — ١٨٦٤) وجروت (١٨١٣ — ١٨٦٦) واستيرلينج (١٨٢٠ — ١٩٠٩) إلى نشر هذه الفلسفة وإذاعتها بشق الطرق إلى أن تخصص جرين (١٨٣٦ — ١٨٨٢) في تأييد الفلسفة الهيجلية بوصفها نزعة مثالية طاغية . واستطاع جرين أن ينشر سلسلة من الأبحاث والدراسات فيما بين (١٨٥٦ — ١٨٦٦) متأثراً بهيجل تأثراً كبيراً واضحاً فضلاً عن غرامه الدائم بالفلسفات الدينية وإتقانه إلى هذه الفلسفات . ومن بين هؤلاء اللشنتلين الهيجلية أيضاً الأخوان جون كيرد (١٨٢٠ — ١٨٩٨) وأدوارد كيرد (١٨٣٥ — ١٩٠٨) وتأقت في أكسفورد جميعات المناصرة الفكر الهيجلي كنزعة مثالية دينية . وسيطر على أعضائها في الغالب شعور بالولاء للمسيحية وأحاساس بضرورة تعليم العقيدة الدينية بالفلسفة الهيجلية من أجل دعمها ومساندتها واستمرار الإيمان بها . وكان من زعماء هذه الجمعيات كيرد وجروت وجرين .

وعزف أحد الأطباء البريطانيين عزوفاً تاماً عن مهنته كطبيب واعتزلها تحت تأثير فلسفة هيجل التي تخصص فيها وألف عنها كتاباً انقطع له مدة ثمانية سنوات وأسماء « سر هيجل » . وسجل هاتشينسون استيرلينج في هذا الكتاب الذي صدر سنة ١٨٦٥ مرحلة جديدة في تاريخ إنتشار الفكر المثالي الهيجلي في إنجلترا وفي أمريكا على السواء لأنه كان مقروءاً من الجميع . ومن أم الشخصيات التي قرأت هذا الكتاب وأثنت عليه كارلايل وجرويت وجرين وإيمرسون .

وخص ما كتبت جارت (١٨٦٦ — ١٩٢٥) هيجل بثلاثة كتب في نهاية الأمر تعد من أم ماعرف من الدراسات الهيجلية وصارت بمثابة البحوث الرئيسية في هذا الموضوع .

والواقع أن معظم المشتغلين بالفلسفة حتى ذلك الوقت وإلى السنوات الأخيرة من القرن الماضي كانوا من رجال الدين . وكان منهم أيضاً كثيرون ممن قاموا بتدريس الفلسفة . وقيل إن برادلى كل من أوائل المشتغلين بالفلسفة من غير رجال الدين . وينسحب هذا الحكم أيضاً على بوزانكيه . واستطاعت كتب برادلى بالبات أن تكون شاغل المثقفين الأكبر في كل من إنجلترا وأمريكا في العشرين سنة الأخيرة من القرن الماضي وفي أوائل هذا القرن .

ومن المعاصرين ميور الذى وضع في حياته برمتها ثلاثة كتب وحسب عن هيجل وهو ينتسب إلى كلية ميرتون أيضاً في أكسفورد وهى الكلية التى قضى برادلى حياته كلها في رحابها . وأخرج ميور كتابين أساسيين عن هيجل أحدهما مقدمة عامة لدراسته والثانى دراسة حول منطقية بأسلوب دقيق منظم إلى أن هد إلى إصدار كتاب أخير ثالث عن فلسفة هيجل فى سنة ١٩٦٦ . وهذه الكتابات من أدق وأرفع النماذج لدراسة هيجل .

ولا ينبغي أن نغفل أسماء كثيرين من الإنجليز الذين مهدوا لدراسة هيجل منذ البداية من أمثال والاس الذى ترجم منطقته وألف كتاباً آخر عنه ومن أمثال واتون وأدامسون وسيت وهاريس محرر الصحيفة الأمريكية التأملية .

ولكنى تدرك مدى أهمية تأثير هيجل على الفكر البريطانى ينبغي أن نعرف مقدار ما أده برادلى من الثورة والتجديد على الأسلوب الفلسفى التقليدى فى النظر والتأمل فى بريطانيا لأن هذه الثورة لم تنبم إلا من خلال قراءات هيجل نفسه ومن خلال متابعة آرائه وأفكاره . وأسست الهيجلية عند كل من برادلى وبوزانكيه ثورة نقدية صارمة ضد كل مظاهر ضيق الأفق والانحصار فى تفكير الإنجليز كما أنه مهد لادخال كل الأفكار الكبيرة وكل المفاهيم الشمولية فى أرض الجزيرة البريطانىة . وكانت ثورة برادلى بالبات ثورة ضد التجريبية المغفلة وضد النفسانية المنطقية وضد الوضعية الحديثة .

ولا ينبغي أن يقال لهذا ان هيجل فهم فيها كاملا في بريطانيا أو أخذ مأخذا
كلها متكاملا لأن الواقع أن برادلى نفسه سلم بالكثير من آرائه في التعاقض وفي
التناير ولكنه لم يستطع قبول الجدل . ومن هنا ظلت الهيجلية على يد الانجليز
هيجلية كسيعة غير قادرة على الوفاء بالتزاماتها وغير قادرة على اللباذ في خطتها.

ولكن هذا لا يعنى من دراسة الفلسفة البريطانية في أواخر القرن للناضى
وأوائل هذا القرن على ضوء الهيجلية . ولا ينبغي بحال من الأحوال الاقبال على
دراسة برادلى بالذات بغير اعتبار واضح أكيد للهيجلية وبغير احتساب لهذه
الفلسفة كمحور رئيسي لجزءها الخالص .

وقد استطعت أن أؤكد بنفسى من تجربة دراسة برادلى بعيدا عن المنظور
الهيجلى فى كتاب أعارنى إياه الأستاذ الدكتور يحيى هويدى عن برادلى بقلم
باحث هندى يدعى ساكينا . واستطعت أن ألاحظ على هذا الكتاب الصادر
سنة ١٩٦٦ أنه على الرغم من كل ما جاء به من معلومات ثمينة كان ينقصه
الروح والروح فى فلسفة برادلى هى هيجل . ولم يشأ هذا الباحث أن يضع فى
اعتباره على الاطلاق أية نظرة من نظرات هيجل فى غضون دراسته للفيلسوف
البريطانى الكبير برادلى .

هيجل فى أمريكا :

وصار برادلى من أكبر الفلاسفة للتروئين فى أواخر القرن للناضى فى أمريكا
نفسها . وصار هيجل بالتالى معروفا هناك عن طريقه وعن طريق هاريس محرر
الصحيفة الفلسفية الأمريكية . وبالإضافة إلى هذا صار هيجل معروفا فى
أمريكا معرفة واسعة فى أوائل هذا القرن بفضل الكتاب للشهور الرائع الذى
وضعه استيس عنه ونشره فى حوالى سنة ١٩٢٤ فى لندن ثم فى أمريكا .

وقيل عن الفلسفة الأمريكية أنها كانت تعتمد على هيجل وعلى المثالية الألمانية بامامة ابتداء من إيمرسون (١٨٠٣ - ١٨٨٢) إلى جوزيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) . ولكن قيل أيضاً في نفس الوقت أنها كانت على وجه الخصوص رد فعل عنيف ضد المثالية الألمانية وضد فلسفة العقل الألمانية .

والواقع أنها كانت هذا وذلك في آن معا . ولكن لا يفوتنا على الإطلاق أن نكتشف كالمعادة تلك الروابط الوثيقة التي تدفع بالفكر الفلسفي إلى الاقتران بالهيجلية والاستناد إليها في كل مكان انتقلت إليه الهيجلية . ولذلك لا ثلث أن نجد أن هيجل لعب دوراً هاماً على الصعيد السياسي في أمريكا . فقد وضعت الروح الموضوعية عند هيجل في خدمة الاتحاد الجديد بين ولايات الشمال والجنوب . واستمان الأحرار بفلسفة هيجل من أجل تأكيد للشاعر في تلك السنوات إزاء الدولة حتى أمكن كلا الطرفين إعادة تأسيس الوحدة في تودة واتزان .

وبتأييد هذا مما جاء بالمعدد الأول من صحيفة التأمل الفلسفي التي دأبت على تعريف الأمريكيان بالمثالية الألمانية وعلى ترجمة نصوص ومختارات من أعمال هيجل وتقديمها في أعدادها . فقد نشرت هذه الصحيفة في عدها الأول سنة ١٨٦٧ العديد من آراء هيجل كأساس للمنظور الأساسي الذي ينبغي أن يسود الدولة الجديدة .

ولم تتحقق الهيجلية على الصعيد السياسي وحسب وإنما عمقت أيضاً على الصعيد الفلسفي بصورة واضحة على يد راوخ (١٨٠٦ - ١٨٤١) الفيلسوف الألماني الذي تتلمذ على هيجل نفسه حتى قبل آخر سنة عاشها هنالك وانتقل بعدها إلى أمريكا . فشرع عند وصوله إلى أمريكا في إبعاد تقارب فيما بين الفيلسوفين الألمانية والأمريكية . وبدأت بشائر الهيجلية في أمريكا في البزوغ في مدرسة

سانت لويس عاصمة للقاطمة التي هاجر إليها غالبية الألمان عقب سنة ١٩٤٨ وكانت هذه العاصمة بمثابة البوابة الضخمة لكل ما ينتهي إلى عالم الغرب ، وفي هذه المنطقة ترجم هنري كوتراد بروكاير (١٨٣٦ - ١٩٠٦) كتاب للنطق لهيجل على الرغم من كونه دخيلاً على أبناء هذا الإقليم . ولكنه كان صديقاً لهاريس الذي أسس الصحيفة الفلسفية التي أشرنا إليها منذ قليل . ولم يلبث الاهتمام بهيجل بالذات أن انتشر بين المهتمين بالدراسات التاريخية وبفلسفة التاريخ من أبناء الأمريكان .

وارتفعت درجة الاهتمام بهيجل ارتفاعاً كبيراً إلى ما بعد منتصف القرن الماضي بقليل . وفي ذلك الوقت بدأ للوقوف إزاء هيجل ينقسم فعلاً إلى جانبي التأييد من ناحية والمارضة من ناحية أخرى . وكان إيرسون أميل إلى فلسفات التمثال ولئن كان قد أبدى الكثير من الإعجاب بهيجل . وكذلك أبدى جوزياريوس حماساً كبيراً للفلسفات الألمانية ولجوانب معينة من فلسفة هيجل ولكنه حرص على إظهار قلقه وتحفظه إزاء بعض موضوعاتها وإن كانت من أقرب الفلسفات إلى فلسفته . أما بيرس فكان أقرب إلى لينتس منه إلى أي فليسوف آخر وإن كان لم ينقل أهمية هيجل بوصفه أكثر الفلاسفة فلسفه وتلفسفاً وبوصفه صاحب الفضل في إيجاد للنطق للوضوح . ومع ذلك فإنه كان يرى دائماً أن هيجل ربيب للمعاهد الدينية .

واشتدت حملة البرجائية عند وليم جيمس ضد المييجلية . ولكن هذا لم يمنع جون ديوي من أن يرى في هيجل أكبر الفلاسفة الواقعيين بالمعنى الحديث للعصر لهذه الكلمة . ولا يستطيع المرء إلا أن يشهد بمدى تأثير فلسفة الأدوات والممارسة بالميجلية ومدى خضوع منطق ديوي للنطق هيجل .

أما هيربرت ماركيز فقد أصدر كتاب علم الوجود عند هيجل وأسس

نظريته في التاريخ الذي أخرجه في فرانكفورت بالألمانية سنة ١٩٣٧ وألف بعد ذلك كتابه المشهور عن العقل والثورة في فلسفة هيجل الذي نشر سنة ١٩٤١ بأمریکا . وله كتاب ثالث يدور حول موضوع فلسفة هيجل أيضاً في كثير من جوانبه تحت عنوان الماركسية السوفيتية . وعلى الرغم من محاولة ماركيز الظهور بمظهر الفيلسوف الثوري فهو يلنى الشعب من تقديره ويعتمد أياً ابتعاد عن علم نفس الشعب وروح الشعب كما تجلت في الهيجلية وينقر من كل ما فيها من عوامل الاقتراب من عامة الناس والجمع بين مجموع الناس وتطور التاريخ .

على أن هذا كله لم يمنع فلسفة التجربة من النمو في أمريكا ولم يحل دون ظهور الوضعية اللطيفية والسياسية بوضفها أقوى الفلسفات التي حلها فلاسفة حلقة فيينا عند انتقالهم إلى الولايات المتحدة . واستعالت هذه الفلسفات إلى فلسفات شبه الولايات المتحدة تحت اسم فلسفات التحليل .

ولا شك في أن الاختلاف الجوهرى بين مطالب الحياة في العالم الأمريكى الجديد وبين أوضاع الحياة في عالم الغرب الأوروبى دفعت بالناس إلى التطلم إلى نوع من التفكير الفلسفى الذى يسد فى قضاء الحاجات وتحقيق الآرب واستيفاء الغايات أكثر من مجرد التأمل النظرى والتفكير الجدلى . ولم تعد الحياة الأمريكية تسمح بتعدد التساؤلات التى تتميز فى جوهرها بالشمول وصارت تلح فى ضرورة توفير الاجابات السريعة الفعالة وفى لزوم تدبير الردود المواجهة إزاء كل مطلب من المطالب .

وكان من الطبيعى أن تنقسم التساؤلات بالشمول فى حين تتميز الإجابات العملية بالجزئية والباشرة والوجوب . ولهذا ظل الفارق كبيراً بين ما تتطلبه التفلسفات الخالصة وما تستلزمه الحياة العملية ، أى بين الهيجلية والبرجماتية .

(١٠٢ — سارتز)

على أن ذلك لم يمنع أن تكون الهيكلية بمجوانها النقدية القسالة وبمقلانيتهما
للتأثرة مصدر إلهاء بكل ما ظهر من متطلبات الروح النقية والعملية .

وكان نابليون بونابرت مثل أو نموذج العقل والتنظيم في رأى هيجل لأن
نابليون صرف جانباً كبيراً من إهتمامه نحو الإدارة المائلة الحكيمة لكل
الأجهزة والهيئات الحكومية . وعندما شهد هيجل نابليون لأول مرة قال
« ها أنا ذا أشهد للعقل ممتطياً جواداً » ولا يبنى هذا أكثر من أن نابليون
الذى صرف إهتمامه إلى التنظيم الإدارى لأجهزة الدولة من أجل مواجهة كل
إحتمالات الحياة الصعبة وكل مشا كل الحرب كان في نظر هيجل مثلاً يحتذى
ونمطاً يجب تقليده ومحاكاته .

ولا ينبى عن بالنا أن الأيام الأخيرة شهدت إهتماماً لا مثيل له بفلسفة
هيجل . ومصدر هذا الإهتمام هو أن الفلاسفة أجمعوا على أن هذه الفلسفة
الخصبة التى أغربت أخطر النظريات الفلسفية الحديثة فى إمكانها لو خضعت من
جديد للدراسة والبحث أن تخرج إلى العالم بموجات أخرى من الفكر وبالوان
جديدة من النظر العقلى لا تقل فى أهميتها وخطورتها عن كل ما نشأ عنها وصدر
نتيجة لتأثيرها فى مضى الأيام .

ليس هذا كل ما فى الأمر . بل عادت الحاجة أيضاً ماسة إلى هيجل بعد
أن صارت فكرة « الممارسة » موضع نظر وتساؤل فى حين بزغت « البيوية »
على أرض الفكر لتنازع الفكرة الأولى سلطانها فى السياسة والإجتماع . وقد
جاءت البيوية لتبرهن على أن التنظيم والاعداد الجوهري والتدبير النظرى
للمناسك لا يقل خطورة ان لم يكن يزيد ويعلو فى أهميته على فكرة التجربة
والخطأ .

وكاننا بهذا أمام ثورة هيجلية جديدة تريد إصلاح أجهزة الدولة عن طريق

التدبير والإعداد البنيوي قبل التردى في أخطار التجربة والخطأ . فالثورة الهيكلية تريد أن تجمل للتنظيم والإعداد والترتيب في كل أبنية الهيئات والجماعات وفي كل الأجهزة وأفرع الحكومة أساساً لتكوين الأصل الدقيق الذى لا مانع بعده من الاستعلاء بتجارب الواقع مع الثبات والحيطة والاستعداد . وهذا يعنى أن تصميم الهيكل واعداد البناء ذو ضرورة تزيد في الأهمية عن التجربة والخطأ .

هيجل الآن معنا خطوة بخطوة وهو وفلسفته خير نذير لما نعيشه من تجارب الحياة ولما نشهده من خطوات المستقبل . وثورة هيجل ثورة تنظيم وإدارة حل حد التمييز التجارى في لثتنا هذه الأيام ولا بد أن تجد صداها في كل الأذهان .

ولسب الفكر الهيجلى فوق هذا كله دوراً هاماً في تاريخ الفلسفة الفرنسية للعاصرة ، وليس هذا بغير أن فرنسا كانت من أولى الدول التى شرعت في الإهتمام بهيجل والتي اتصلت بفكره مباشرة في أسرع وقت .

والواقع أن الإهتمام بفكر هيجل بدأ في فرنسا أثناء حياته لأن فيكتور كوزان تعرف على هيجل شخصياً سنة ١٨١٧ بمدينة هيدلبرج . وعاد قفاؤه في لقاء أطول خلال شهر أكتوبر سنة ١٨٢٤ وشهر مايو سنة ١٨٢٥ . وأعجب كوزان إعجاباً كبيراً بهيجل وفلسفته كما تدل على ذلك الرسائل التي جرت بينهما .

غير أن هيجل لم يعرف معرفة حقيقية في فرنسا إلا إثناء من ظهور كتاب « فئلم » من فلسفة هيجل سنة ١٨٣٦ . وأمكن معرفة هيجل بفضل دراسات « أوت » سنة ١٨٤٤ ودراسات « بريفود » سنة ١٨٤٥ . وبدأت ترجمات « فيرا » في الظهور سنة ١٨٥٥ .

واقترنت الميكانية بعد ذلك بأسماء كل من نيتين وريتلن وفاشروه وهاملان بصورة ضمنية وبدون الحاح كبير . وجاء ريتلن فأضيف الميكانية أكثر حتى يبرز الفكر الوجودى للماصر فأعاد للميكانية إزدهارها كما لم يحدث قسط فى تلويخ فرنسا وبخاصة عند كل من هيبوليت وكوجيف وسارتر^(١) .

سارتر والميكانية :

ولم يكذب سارتر بلقى بفلسفته الوجودية إلى الناس منذ شبابه الأول حتى تسامح الجميع عن المصدر الذى جاءت منه أفكاره وعن الهينويج الذى استمد منه عصارة فكره واستقى منه خطوط آرائه المريضة ، غير أنه كان من الصعب فى أول الأمر أن يتبين الباحث بوضوح مدى إخلاص هذا الفيلسوف الوجودى بالنسبة إلى هيجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) ولم يلبث جميع الباحثين بعد ذلك أن اكتشفوا العلاقة الوثيقة بين فكر هيجل ومضمون الفلسفة الوجودية كما أسسها جان بول سارتر .

وأود أن أقول هنا ببساطة قبل الشروع فى أى كلام عن سارتر إن فلسفة سارتر مستعينة الفهم بنير تخطيط أولى عام . وهى كذلك مستعينة الموضوع لتخطيط عام بنير تمديد للنقطة الاتصال بين مفهوم العلم عند سارتر وبين مفهوم الفلسفة بعامه . وبالتالى فقد صار من الضرورى هنا أن نكشف مؤدى للمرة الفلسفية ودلالاتها عند سارتر . وإذا لم يتم توضيح هذه النقطة من مبدأ الأمر لاستعمال بلوغ أى مرحلة من مراحل الفكر السارترى .

وأحب أن أقول إن سارتر قد واصل وتابع هنا فى هذا الموضوع بالذات مفهوم هيجل نفسه عن الحقيقة . وعلى ذلك أصبح شرح الموضوع أولاً لدى

(١) الهيدى . القضايا المعاصرة فى الفلسفة (هيجل والوجودية) ص ١٨٣ .

هيجل ضرورياً ولازماً من أجل العبور إلى معناه لدى سارتر . أو بمباراة أخرى
ان شرح هذه النقطة للمعرفة الأساسية لدى هيجل ستؤدى إلى وضوح الأمر
بالنسبة إلى سارتر نفسه بعد ذلك .

ونحن نعرف أن هيجل أمر على أن الحقيقى هو المباشر . ولكنه لا يصبح
مباشراً إلا إذا مر بمرحلة التوسط أو عدم المباشرة . أى أن الحقيقى عند هيجل
هو المباشر غير المباشر . فما معنى ذلك ؟

معناه أن هيجل احتفظ للمعرفة بضرورة لقاء التجربة لقاء مباشراً .
ولا توجد أية صعوبة في فهم هذه العبارة . للمعرفة هي اللقاء المباشر لتجربة كل
ما يحيط بنا . غير أن هذه التجربة لا تصبح حقيقة إلا إذا تجاوزت المباشر إلى
مجال اللامباشر أو غير المباشر أى إذا مرت عن طريق ما نطلق عليه اسم التوسط .
فإذا أدر كنا أن التوسط عند هيجل هو إدراك الشيء وسط مجموعة الشئ الشامل
الحيط به أو انقائهم من حوله سهل علينا فهم هذا الكلام . لا يد من التجربة
المباشرة لتحقيق المعرفة . غير أن تحول هذه المعرفة إلى حقيقة يقتضى منا تجاوز
المباشر إلى اللا مباشر . أى بدلا من الاكتفاء بلقاء التجربة الخاصة بأى شئ
مباشرة نذهب إلى حد لقاءها في المحيط انغماس بملقاتها بغيرها على نحو ما نفهم
جزء الصورة بمجموع أجزائها الأخرى . فيكون الحقيقى هو المباشر وقد
صار متوسطاً .

للمباشرة هي لقاء الشيء مباشرة والتوسط أو عدم المباشرة هو لقاء الشيء
وسط مجموعة علاقاته أو وسط جملة روابطه من حوله . والحقيقى هو للتوسط
أو هو ما ندركه مباشرة ولكن وسط مجموع العلاقات التي تربطه بسواه .

ولكن ما أهمية ذلك في مجال الفلسفة ؟ أهميته أن الفلسفة تريد أن تبلغ
الأشياء مباشرة وأن العلم يريد أن يبلغ الأشياء من طريق القواعد والأصول

والتجارب المعماية. غير أن الفلسفة لا تستطيع مع مباشرتها لتجارب الحياة أن تتخطى عن حقائق العلوم . ولذلك فإن الفلسفة إذا استطاعت أن تواصل عملها لا ينبغي بالنسبة إليها أن تغفل جملة النتائج العلمية . بل إنها لا تملك التقدم في حقل المعرفة والاحتفاظ بقيمتها العلمية وقدرها الصحيح ما لم تحافظ على مباشرتها للتجارب في أرجاء الحياة وعلى الطبيعة مع الهم بوضع هذه التجارب بالنسبة إلى ما عداها ومع حرص على إدراك كل شيء في جملة صلاته بغيره من الأشياء التي تشمله أو التي تنفرع منه .

أى أن الفلسفة تحرص على المباشر وقد خضع للتوسط من أجل التحقق من مضمون كل تجربة على مستوى على معقول . وهذا هو الدور الذى استمر سارتر يؤديه في حقل الفلسفة غير عابىء بكل ما وجد في الفلسفة من المواقف المتعارضة . وكان هيجل قد وضع هذا الموضوع المعرفى في « بحثه » سنة ١٨٠١ الذى صار بعده مدرسا للفلسفة في جامعة بينا . ومن المهم أن نذكر هنا أن هذه الفكرة تطورت على قلمه تطورا كبيرا سنة ١٨٠٢ في كتابه عن النسق الأولى . فهذا التطور عند هيجل له دلالة بالنسبة إلى تطور أفكار سارتر نفسه وانتقاله من موضوع المعرفة إلى موضوع للذهب كما سيرد بعد قليل .

سارتر وهو سرل :

ومن الملاحظ أن كلام سارتر وعباراته كانت تحمل في كتابه الأول عن انطباع شعارات ظاهرة . ولم تكن هذه الشعارات معروفة في فرنسا على نطاق واسع حتى ذلك الوقت . وقد نهج سارتر في هذا الكتاب الأول ، نهجا جديدا غير معروف كذلك لدى مثقفي عصره . وبدأت ألفاظه وتراكيبه مفاجأة للجميع . وكان القارئ يشتم بسهولة من كلامه أجماعا ظاهريا واضح العالم واضح المرى والمهدف .

وقد ظهر كتابه عن « الخيال » لأول مرة سنة ١٩٣٦ . وأدى هذا الكتاب المقصود منه تماماً . أعنى أنه قام بدراسة الخيال دراسة ظاهرية مستقلة عن علم النفس بالمعنى التقليدى المعروف . وتعرض سارتر فى مطلع الكتاب لقضية الصورة الذهنية وأوضح المفهوم التقليدى المتعلق بها . ثم عرج على هومرل عقب ذلك وأجل الفارق بين موقف هومرل والموقف التقليدى الشائع بامامة . وأفاض فى الكشف عن حركية الصورة الذهنية بسبدا عن السكون والثنات المقترنين بها فى المفهوم التقليدى.

ذلك أن سارتر تتمد أن تكون دراسته للخيال دراسة نقدية تمهدا لكشف أسس التفكير « الظاهرى » مستقبلا وتشير إلى كل ما يمكن أن تؤدى إليه كل الدراسات المتعلقة بموضوعات الوعى . وكان من الواضح أن كلامه عن الوعى لم يقتصر فقط على مبادئ التفكير المثالى القديم وإنما نظر إلى الوعى نظرة تكشف عن مدى ارتباطه بالواقع وبالأخرين .

وقال سارتر أن دراسته النقدية لتصوير الخيال فى الفلسفة القديمة جعلته يتنبه إلى أن الصورة الذهنية لا ترتبط بأى مضمون حسى ولا تقوم بحال من الأحوال على أساس من ذلك المضمون الحسى . ولكى نذهب إلى أبعد من المدى الذى وصلت إليه تلك الإنكار لابد أن نرجع إلى التجربة الموضوعية من أجل وصف الصورة الذهنية فى صميم مثولها العيى أى على نحو ما تتكشف للتأمل أو للتجربة .

غير أن هذا التأمل أو هذه التجربة قد تعرض للخطأ . ومن الضروري بالتحالى البحث عن نوع جديد من علم النفس لا يعتمد على الاستقراء وإن ظل برغم ذلك خاصا بالتجربة الموضوعية . فهل نمة تجربة مميزة بمحاصنها الفريدة توصلنا مباشرة إلى القانون العام ؟ هل نستطيع أن نبين الشكل العام خلال

البحرية الموضوعية بنهر أن تخضع لشروط الاستقراء المعروفة ؟

هذه هي القضية التي حاول سارتر أن يقدم بها الفلاسفة « الظاهرية » إلى المفكرين والمثقفين الفرنسيين . ولعلنا لا نعدو الواقع إذا قلنا أن هذه المشكلة كانت مشكلة سارتر نفسه وأن الفرد الذي عرضه في كتابه عن الخيال ليصبح جزءاً من التفسير الظاهري لم يكن سوى تمهيد لإجابته التي شملت ملامح فلسفته بأكملها .

والسؤال الذي طرحه سارتر على نفسه أول الأمر هو : « هل تدخل الصورة الذهنية ضمن عناصر الوعي أم لا ؟ هل وجود الصورة الذهنية أصيل في تكوين الوعي أم أنه مجرد وجود عرضي عابر ؟ » هذا هو السؤال ، ويرتبط على إجابة هذا السؤال أن نعرف ما إذا كانت الصورة الذهنية نفسية أو غير نفسية . إذ لو كانت الصورة الذهنية داخلة ضمن العناصر المكونة للوعي صارت بالضرورة نفسية . أما إذا كانت شيئاً عرضياً لا يمس تكوين الوعي ذاته لم تكن لها حقيقة نفسية ما .

أو بهارة أخرى إذا كانت الصورة الذهنية بضمة أساسية من كيان الوعي كانت بالضرورة نفسية . أما إذا كانت صلتها بالوعي مجرد صلصندوق بمحتوياته من الكرات أو البهتالات التي لا تمدو أن تكون سوى جزء من الصندوق ذاته كانت الصورة الذهنية شيئاً مغايراً لطبيعة الوعي ذاته على نحو ما تخلف الكرات أو البهتالات للوجود داخل الصندوق من صفات الصندوق الأساسية .

فأجاب سارتر بصدده كلامه عن هوسرل أن علاقة الصورة الذهنية بموضوعها الخلوجي الذي جاءت هي كصورة له هي علاقة إحاطة متبادلة بين الوعي من جهة وبين شيء ما من جهة أخرى . أي أن الصورة الذهنية بهارة أخرى ليست جزءاً من الوعي ولا توجد داخل الوعي بوصفها عنصراً

مكوناً من بين العناصر الداخلية في تكوينه . والنتيجة هي أنه يستحيل أن تكون الصورة الذهنية مجرد محتوى نفسي .

أو بعبارة أخرى إذا كانت الصورة الذهنية موجودة في الذهن حقاً وكانت بالفعل واقعة داخل إطار الوعي فلا ينفى ذلك أنها تنتمي إلى الوعي إن شاء تكوينها . وإذا لم يكن انتماءها إلى الوعي تكوينياً انتمت عنها صفة « النفسية » المجردة . والواقع أن الصورة الذهنية لا تشترك في تكوين الوعي ذاته كأنها أحد العناصر للكونة لحقيقته . وسبب ذلك هو ارتباطها على نحو ما بشيء بالخارج . وتقوم علاقة الارتباط هذه على أساس ما نسميه عادة « بالإحالة للتبادلة » بين الوعي وبين شيء معين خارج الوعي . ومن شأن هذه العلاقة أن تنفي العامل النفسي من الموضوع لسببين : أولاً أن الصورة الذهنية كقابل لشيء في الخارج ليست في حد ذاتها موضوعاً نفسياً . وثانياً أن الصورة الذهنية لم تدم بمحرم وجودها داخل الوعي عنصراً مكوناً من عناصر الوعي .

وحتى في حالة وجود صورة ذهنية غير ذات مقابل خارجي لما لا يمكن أن تكون تلك الصورة الذهنية من مكونات الوعي الأصلية . فهناك ولا شك صور ذهنية لموجودات وهمية مثل النول أو العنقاء . وبحكم اعتماد هذه الصورة الذهنية في وجودها على مضامين نفسية لا على مقابلات خارجية تصور البعض إمكان اعتبارها ذات حقيقة نفسية . ولكن الواقع أن هوسرل وسارتر اتفقا بشأن عدم اشتراك هذه الصورة الذهنية ذات المضامين النفسية في مكونات الوعي الأصلية . وبالتالي لا يحق لما أن تصبح مجرد موضوعات نفسية . وبذلك بقيت برغم قوة انتمائها النفسي غير ذات موضوع نفسي .

وإذا كانت الصورة الذهنية قد تحولت على يد هوسرل إلى تكوين « قصدي » . أي إلى تكوين يشير إلى حقيقة بخارج الوعي . . فقد انتقلت بذلك من كونها مجرد صورة ذات مضمون ساكن في الوعي إلى كونها ذات دلالة

قصيدة إشارية. أى أن دخول الصورة الذهنية في علاقة تقابل مع شيء خارجي يتفادها من مجرد كونها صورة جامدة في الوعي لتصبح ذات علاقة قصدية بشيء خارجي. ولاتكون الصورة الذهنية في الوعي شبيهة بماتركه السفينة من أثر على سطح الماء حين تشق عباب البحر. بل تكون الصورة الذهنية بمثابة شكل من أشكال الوعي للنظم الذى يتناسب مع حقيقة التقابل الخارجى لها. وإذا كان في ذهن صورة عن شخص ما كانت تلك الصورة معقدة تملقا قصديا بذلك الإنسان الذى هو موضوعها. وبذلك تكون الصورة الذهنية إحدى وسائل التصويب أو «التثمين» نحو ذلك الإنسان من حيث هو كائن حقيقى موجود. وعلى ذلك فإن الوعي في فعل الخيال الذى تتوفر له هذه الصورة يحصل اتصالا مباشرا بشخص ذلك الإنسان الذى هو موضوع الصورة الذهنية وهى لذلك تتناسب معه مباشرة.

سارتر وهيدجر :

وكا انتقل هيجل من فكرة أن الحقيقى هو المباشر إذا صار ذا واسطة إلى فكرة النسق الفلسفى بين سنتى ١٨٠١ و ١٨٠٢ ، كذلك انتقل سارتر من الجدل الأولى إلى النسق العام بين سنتى ١٩٣٦ و ١٩٤٠ في كتابيه الخيالى والخيية. فقد شرعت فكرة المذهبية الفلسفية في البزوغ بين دفقى الكتاب الأخير. وبدأت أولى بشارتها مع ملاحظة سارتر أنه قد تأسره أحداث الرواية البوليسية التى يقرأها دون أن يكون ذلك مبرراً لاعتقاده في عدم خيالية تلك الأحداث. وبالتالي وجد سارتر أنه لا مندوحة عن تقرير العلاقات النسقية العامة بين الأفكار كجزء مكون لحقيقة التراثات للمباشرة.

والواقع أن انتساب سارتر إلى كل من هوسرل وهيدجر في التفسير والإيماء ضلل الكثيرين عن حقيقة أصل تفكيره ومنهجه العقلى. وأدت قراءة

الكثيرين لسارتر على ضوء الأفكار غير الميجيلية إلى ما لا حصر له من سوء النضام .

مثال ذلك أن سارتر قد خرج فعلا على مفهوم هوسرل عن العلم وأن يبنى مرتبطاً بمفهومه عن الظاهرية كنهج ذلك أن سارتر — شأنه في ذلك شأن هيدجر — جاوز مفهوم العلم بمسألة الضيق عند هوسرل . والواقع أن وراء ذلك شيئاً آخر سوى مجرد تسمية الوجودية لما كانت عليه فلسفة هيدجر . كان وراء ذلك رغبته في أن يلحق بعالم الشمول في فلسفة هيجل وبطريقة ارتباط تلك الفلسفة بالموضوعات العملية المباشرة . وعاب سارتر على كيركجار أنه أدرك معنى الجدل عند هيجل دون أن يذهب معه نحو الإيجابية العملية من أجل تحطلي الحزن . وكانت هذه الملاحظة الصغيرة من جانب سارتر دليلاً على ما اعتاد أن يحفظه في قلبه لرائده الأكبر : هيجل .

ذلك أن سارتر وقد ألم بنظرية العلم عند هوسرل اقتنع بأنها لا تحسب حساب نظرية المعرفة وموضوعات البحث للنهجي كما تفرضها طبيعة العقل المواجه لقضايا الإنسان .

كذلك استطاع سارتر أن يركز على طبيعة الوعي الفردي وأن يأخذ على الماركسية خلوها من هذا الوعي رغم حرصها على الوعي الجمعي . ذلك أن معرفة الفرد معرفة كافية واضحة تؤدي — في رأى سارتر — إلى اكتشاف كل قضايا الإنسان المعاصر في تجمعاته واتجاهاته وإيجابياته .

ولهذا السبب اختلف سارتر مع الماركسية في تقطين جوهريتين وهما أولاً أن الفرد يمتنع لقومات العلم شأنه شأن الجماعة تماماً . وثانياً أن للمنوعات مجال حقيقي في الفرد والجماعة على السواء .

وحينا اختلف سارتر مع هيدجر بشأن طبيعة للذهبية النسقية في الفلسفة وجد كل منهما نفسه على طرفي قتيض تقريبا . ذلك أن هيدجر تنكر لفكرة النسقية للذهبية فيما تنكره من الأفكار ولم يلق أى اهتمام نحو اكتمال نسقه للذهبي الوجودي أسوة بالأنسق للذهبية الشامتة . أما سارتر فعافظ على مذهبيته ونسقيته تماما على نحو ما فعل هيجل . وبذلك أصبح سارتر أول فيلسوف معاصر يرجع إلى فكرة الاكتمال النسقي للوحد في للذهب الفلسفي .

ولا شك أن ماركس كان قد استن لنفسه هذه الالة أيضا في نظريته عن البديل وعن اللادية الجدلية وعن اللادية العلمية . غير أن سارتر اندفع هنا مرة أخرى في معارضة ماركس من حيث طبيعة البديل من ناحية ومن حيث طبيعة النسق للكامل في للذهب من ناحية أخرى . فمن الناحية الأولى أصر سارتر على إبقاء البديل على نحو ماركس هيجل مشدود الوثائق برابط ذهني ومقيدا بقيد الوجود الثاني . ومن الناحية الثانية تمسك سارتر بحكم جدليته الذهنية — على خلاف جدلية ماركس للادية — بأن يعي نسقه شاملا محكما دون أن يكون منطلقا على نفسه . إذ أخذ سارتر في اعتباره أن الأفكار مرهونة بلعقلها الزمنية وحرص بالتالي على أن يترك نسقه الفكري مفتوحا الجوانب قابلا للزيادة والإضافة والتغير والتبديل والتطور والباء . ومن هنا صارت نسقية سارتر ظاهرة عصرية جديدة بالاتفات .

ليس هذا وحسب . بل استطاع سارتر أن يضفي أيضا في غضون فلسفته معنى جديدا على لفظ الوجود يخالف معناه عند هيدجر . ونحول الوجود في نظر سارتر إلى مجرد شرط لاكتشاف الإنسان كل ما يقع حوله الوجود بهذا المعنى . عند سارتر لا يكشف الوجود بنفسه وإنما هو مجرد شرط لوجود ماعده . ومعنى ذلك أن الوجود هو ما يتضمن وجودا غير وجوده .

وليس لدينا الآن في النهاية شك في أن هيجل قد استعاد مكانته على أدق صورة بين سطور سارتر وكتابه . وإذا كان هيجل قد رزق بأكثر عدد من التلاميذ بين مفكرى العالم فإن تلميذا واحدا مثل سارتر قد أضفى على هذه الفلسفة لأول مرة في التاريخ ما لا يمكن أن يكون قد أداه أحد أبى وجه من الوجوه نحو هيجل والميجلية .

مراجع البحث

- ١ - العقاد : الوجودية أو الوجدانية بحث في مجلة الكتاب سنة ١٩٤٧ .
 - ٢ - العقاد : أفئدة الشعوب .
 - ٣ - بدوى : الوجودية والإنسانية في الفكر العربي ،
الزمان الوجدى
هل يمكن قيام أخلاق وجودية
دراسات في الفلسفة الوجودية .
للتالية الألمانية (فشته - هيغل - شلنج)
شخصيات قلقة في الإسلام .
 - ٤ - سعد عبدالمعز جبار : الحرية في المذهب الوجدى .
 - ٥ - د . يحيى هويدى : أضواء على الفلسفة للماصرة .
مقدمة في الفلسفة العامة
دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة .
 - ٦ - د . زكريا إبراهيم : الوجودية
تأملات وجودية .
 - ٧ - الهيدس — دى : أدبنا والاتجاهات العالمية
التضاي للماصرة في الفلسفة
الخيال الحركى في الأدب النقدى .
الاتجاهات للماصرة في الفلسفة
الأسس المعنوية للأدب .
- أما للراجع الأجنبية فكثيرة ولا تحصى بما لا يمكن أن يستوعبه للقام .
ولكن نشير إشارة خاصة إلى كتاب ميشيل - أنطوان بورنيه عن الفلسفات
الوجودية والسياسية وإلى كتاب جانسون من سارتر وأعداد مجلة المعاصر الحديثة .

(١)

المادية والثورة

نقدني بعض الناس بسوء نية أنني لم أذكر ماركس في هذه المقالة . لذلك أقول في تحديد أن نقدي لم يتعلق بكارل ماركس . انه موجه نحو الماركسية الاسكولائية (الشيعة بمدرسة المصور الوسطى للسيحية) في سنة ١٩٤٩ . أو أنه موجه إذا شئت إلى ماركس خلال الماركسية الاستالينية المحدثة.

١ - الأسطورة الثورية

شباب اليوم غير مرتاح . شباب اليوم من الرجال الذين لا يعترفون لأنفسهم بحق أن يبقوا شباباً . ويجري كل شيء كما لو كان الشباب ظاهرة خاصة بفصول المدارس فوق كونه مرآة من أعمار الحياة . ينظر إلى الشباب كما لو كان امتداداً استثنائياً للطفولة أو وقف تنفيذ اللا مسئولية للمفوحة إلى أباء الأسر . أما العمال فيعبرون بشير مرحلة انتقال من المراهقة إلى عمر الرجال . ويبدو أن عصرنا الناتج عن تذويب البورجوازيات الأوربية يذهب هو أيضاً هذه للرحلة لليتافيزيقية والتجريدية التي يقال عنها دائماً إنه من الضروري أن تمر . وأغلب تلاميذ السابقين تزوجوا في سن مبكرة خجلاً من شبابهم ومن البقاء تحت الطلب وفقاً للموضة القديمة . وهكذا أصبحوا آباء أسر قبل أن ينهوا من دراساتهم . وهم يتلقون في نهاية كل شهر مبلغاً من المال من أسرهم ولكنه لا يكفي . وعليهم أن يعطوا دروساً ، وأن يؤدوا بعض الترجمات أو يحلوا مؤقتاً محل آخرين في عملهم . فهم أنصاف عمال يُقارنون من جهة بالاجيرات ومن جهة أخرى بعمال المنازل . ولم يحدوا يحدون الوقت ، كما كنا فعل في مثل سنهم ، للعب بالأفكار قبل التمتع لاحداها . فهم مواطنون وآباء وقيومون

بالانتخاب ولا يد لهم أن يلتزموا . أليس هذا شراً ، قد يكون مناسباً أن يطلب إليهم الاختيار مباشرة : مع الإنسان أو ضده ، مع الجماهير أو ضدها . ولكن تبدأ الصعوبات إذا أخذوا بالجانب الأول . إذ يترتب ذلك بضرورة الانسلاخ من ذاتيتهم . وإذا أرادوا عمل ذلك ، بوصفهم لا يزالون داخل الأطار ، فيترتب موقفهم على دوافع ما باتت ذاتية . وهم يقبلون الاستشارات قبل أن يلقوا بأنفسهم إلى الماء . وفي لحظة تأخذ الذاتية قسراً أكبر من الاهتمام في أعينهم حتى يدبروا هجرانها في جدية أكثر . ويقررون في غضب أن مفهوم للوضعية لم يفتأ ذاتياً . وهكذا يدورون في داخل أنفسهم ينهر أن يستطيعوا أن يصعبوا لأحد الجواب ، ويأخذون قرارات كالو كانوا يقررون وأعينهم مضمضة لفناد صبرهم أو لتبهم . ولا يتصور عند ذلك ، وإنما يطلب إليهم عندئذ أن يختاروا بين المادية والثالية . ويصدر إليهم التنبيه بأنه لا يوجد حل وسط ، وإذا لم يختاروا أحد الطرفين ، فيمكن أن معنى ذلك اختيار للطرف الثاني . ولكن يبدو لنا إليهم أن مبادئ المادية خاطئة فلسفياً ، ولا يستطيعون أن يفهموا كيف نستطيع السادة أن تكون سبباً في توليد فكرة المادة . ويؤكدون مع ذلك أنهم يرفضون المثالية بكل قوام . وهم يعلمون أن هذه الفلسفة تقوم مقام الاسطورة بالنسبة إلى الطبقات المالكة ، وأنها ليست فلسفة صابرة ، ولكنها مجرد تفكير غامض يحجب الحقيقة أو يحميها من التفكير . ويحجب عليهم حينئذ « لا يهم ، فما دمتم غير مدينين فأنتم إذن مثاليون على الرغم من أنفسكم . وإذا خالفتكم حل الجماعات الفاسدة ، ستكونون ضحايا لوج أكثر دقة والمثل أكثر خطورة » .

وهكذا يصبح شبان اليوم مطاردين حتى في أفكارهم التي تتعرض جذورها للسوم وكأنما حكم عليهم أن يخضعوا برغم أنوفهم فلسفة يمتثلونها ، أو أن

يتبنوا خضوعاً للنظام مذهباً لا يستطيعون الايمان به . وهكذا فقدوا علم الاكثريات الذى كان من أخص خصائص حرمة دون أن يبلنوا يقين العصر الفاضح . وهم لم يمدوا في متناول اليد ، ورغم ذلك لا يمكنهم الالتزام . ويقون عند باب الشيوعية دون أن يجرؤوا على الدخول أو الابتعاد . وهم غير مذهبين . فالنقطة ليست غلطتهم إذا كان أولئك الذين يملنون عن أنفسهم اليوم من أنصار الديالكتيك يريدون أن يفرضوا عليهم الاختيار بين قبيضين ، وأن يدفوا بيميناً بمركب الموضوع أو بمؤانبة الدعوى التى تضم كلا القبيضين احتقاراً منهم لكل ما هو جزء ثالث أو جزء وسط . وما داموا مخلصين إخلاصاً حقيقياً ، وما داموا يأملون في تقدم النظام الاشتراكي ، وما داموا مستعدين لخدمة الثورة بكل قوام ، فستكون الوسيلة الوحيدة لمعاونتهم هي ، التساؤل منهم ما إذا كانت المادية وأسطورة الموضوعية مطلوبين فعلاً باسم الثورة ، وما إذا لم يكن هناك تفار بين الفعل النورى وبين مفاهيمه . واتجه إذن نحو المادية وأخذ على طائفي من جديد مهمة فحصها .

يبدو أن أول خطواتها هو أنكار وجود الله وأنكار القائية العلوية . وثاني خطواتها هي إرجاع حركات الروح إلى الحركات المادية . والثالثة هي استبعاد القائية مع تحويل العالم وفيه الإنسان إلى نسق للأشياء المترابطة فيما بينها بعلاقات كلية . وأنا استنتج هنا بمنتهى الإخلاص أن هذا المذهب ميتافيزيقي (تابع لما وراء الطبيعة) وأن الماديين ميتافيزيقيون (من أنصار ما وراء الطبيعة) . فيطالبون إلى التوقف ويقولون أنني مخطيء . إنهم لا يفتنون شيئاً كما يفتنون للميتافيزيقا . وحق الفلسفة نفسها ليس من المؤكد أنها تحوز القبول لديهم . ويمير السيد نافيل عن المادية الجدلية بقوله : « إنها التمييز عن الاكتشاف التقدمي للفضاءات في العالم ، وعن الاكتشاف الذى لا يعرف السلبية ، ولكن يتضمن إيجابية المكتشف والباحث والمكتشف » . وعند السيد جارودى تمت الخطوة (١١ م - سارتر)

الأولى للمادية انكار مشروعية أية معرفة سوى المعرفة العامية . وحسب تعبير مدام أنجران لا نستطيع أن نكون ماديين إذا لم نرفض أولاً كل تأمل قبلي .

وهذه الإساءات إلى ما وراء الطبيعة من الأشياء المعروفة منذ وقت طويل . وكانت معروفة في القرن الماضي على أقلام الوضعيين . ولكن هؤلاء ، كانوا يرفضون أن يقولوا كلمتهم ويعلنوا رأيهم في وجود الله لأنهم كانوا يأخذون كل الظنون التي أمكن تكوينها حول الموضوع بوصفها غير قابلة للتحقيق . وقد عدلوا مرة واحدة وإلى الأبد عن التساؤل عن العلاقات بين الروح والجسد لأنهم اعتقدوا في استحالة إمكان معرفة أى شيء بهذا الصدد . ومن الواضح في الواقع أن إلحاد السيد نافيل أو مدام أنجران ليس تمبيراً عن اكتشاف تقدمي . وهذا نوع من اتخاذ موقف واضح وقبلي حول مشكلة تتخطى تجربتنا إلى ما لا نهاية . وهذا الموقف هو أيضاً موقفى أنا ، ولكنى لم أعتقد أنني أقل ميثافيزيقية حين رفضت وجود الله ، من أينتنس حين أيد وجوده . ولؤلؤن بالمادية الذى يأخذ على المثاليين اشتغالهم بالميتافيزيقا حين يردون للذة إلى الروح بأى معجزة يصرح هذا المادى لنفسه هذا الاشتغال حين يرد الروح إلى اللادة ؟ ولا تؤيد التجربة مذهبه ولا المذهب المعارض له أيضاً . تنحصر التجربة في توضيح ارتباط المضوى بالنفس ارتباطاً جوائياً . ويقبل هذا الارتباط التفسير بألف طريقة مختلفة . وإذا زعم المادى وثوقه من مبادئه فلا يصدر تأكده إلا عن حدوس أو استدلالات قبلية ، أى عن هذه التأملات نفسها التى يعيبها . ولهذا أنظر الآن إلى المادية كدعوى من الميتافيزيقا التوارية خلف الوضعية . ولكنها ميتافيزيقا تحطم نفسها بنفسها لأنها ، إذ تقوم بهدم الميتافيزيقا تطبيقاً لمبادئها ، تحذف كل أساس لإثباتاتها الخاصة .

وفي نفس الخطوة تهدم للادية أيضاً الوضعية التي تتخذها غطاء لها . ومن التواضع أن يحيل تلاميذ أوجست كونت المعرفة الإنسانية إلى المعارف العلمية وحدها . فهم يضمّنون العقل في الحدود الضيقة لصيرتنا لأنها تبدو عندئذ فقط ذات فعلية . وكان نجاح العلم في نظرم واقعة ، ولكنها كانت واقعة إنسانية . فن وجهة نظر الإنسان ورأيه من الصحيح أن العلم يتبع . ولم يأخذوا حذرهم من أنفسهم ما إذا كان الكون في ذاته يؤيد ويضمن العقلانية العلمية ، لسبب وجيه ، وهو أنهم كانوا مضطرين إلى الخروج من أنفسهم ومن الإنسانية ليقارنوا بين الكون كما هو ، وبين الامتثال الذي يطمحنا إياه العلم عنه ، وكانوا مضطرين أيضاً إلى أن يأخذوا بوجهة النظر الآلهية عن الإنسان وعن العالم ، وليس للادية خجولا ، فهو يخرج من العلم ومن الذاتية ويهجر ما هو إنساني ليحل محل الله الذي ينكره لكي يتأمل مشهد الكون . وهو يكتب في هدوء : « يعنى المفهوم للادية للعالم نفس مفهوم الطبيعة كما هي بدون إضافة غريبة ^(١) » الفرض من هذا النص المعجيب هو حذف الذاتية الإنسانية بوصفها إضافة غريبة على الطبيعة . ويفكر للادية أنه حينما ينكر الذاتية يدفع بها إلى التلاشى . ولكن من الممكن اكتشاف الحيلة . فاللادية يمان عن نفسه كوضوح أو كشيء ، وهذه هي مادة العلم حتى يحذف الذاتية . ولكن عندما يحذف الذاتية لصالح الموضوع أو الشيء ، فإنه بدلا من أن يرى نفسه شيئا بين الأشياء تهززه ارتدادات الفيزياء الكونية ، يحمل من نفسه نظرة موضوعية ويدعى تأمل الطبيعة على نحو ما هي عليه بطريقة مطلقة . يوجد هنا تلاعب لتغلي حول للوضوعية التي تعنى أحيانا الكيف السلبى للشيء للوضوحى للرئى ، والتي

(١) انظر المؤلفات الكاملة لكارل ماركس وفردريك انجلز عند لودفيك فويرباخ الجزء ١٤ ص ٦٥١ من الطبعة الروسية . انى اذكر هنا هذا النص على نحو ما هو مستخدم اليوم . وسأخذ على عاتقى شرح مفهوم ماركس الاكثر عمقا والأكثر شي من الوضوعية في مناسبة أخرى .

تعنى أحيانا أخرى القيمة المطلقة للنظرة الخالية من مظاهر الضعف الذاتية .
وهكذا روح اللادى عن نفسه بعد تخطيه لكل ذاتية وبعد تشبهه
بالحقيقة الموضوعية البهتة بأن يصحول في عالم الأشياء الذى يسكنه ناس —
أشياء . وعندما يعود من رحلته يطلعا على ماتلمه : « كل ما هو عقلانى حقيقى
هكذا يقول . وكل ما هو حقيقى عقلانى » . فمن أين يخطر بباله هذا التفاؤل
العقلانى ؟ نحن نفهم أن أحد المشايخين لفلسفة كانط يأتى ليعلن أمامنا بعض
البيانات عن الطبيعة طالما أنه يعتقد في أن العقل ينشئ التجربة . ولكن المادى
لا يسمح بأن يكون العالم ناتجا عن نشاطنا التكويفى . بل على العكس ، نحن
أفسدنا في نظره نتيجة لا تكون . فلماذا سندرف إذن أن الحقيقى هو عقلانى
ما دمنا لم نخلفه وما دمنا لا نتمكس منه إلا جزءاً ضئيلا في المعقولة الحاضرة ؟
ويمكن أن نمثنا بنجاح العلم على التفكير بأن هذه العقلانية محتملة . قد يكون
ثمة عقلانية محلية غير حركية ، تمكنا أن تكون ذات قيمة لنظام معين من
الأعجام وأن تتساقط شئرا من عند هذا الحاجز .

فالمادية تحاول أن تفرع مما يبدو لنا استقراء جريئاً أو مما يبدو لنا ، إذا
شئنا ، مصادرة ، أمراً مؤكداً . فالمادية لا تعرف الشك . والعقل في الإنسان
وخارج الإنسان . وتسمى المجلة الكبيرة الخاصة بالمادية في هدوء باسم « الفكرة :
إنسان حال المادية الحديثة » . ولكن تعبير المادية المادية ، بلغة ديكارتية يمكننا
أن نتوقها ، بجردها تهوّل نحو الامتقولية وتهدم نفسها بنفسها : إذا كانت الواقعة
الذسية مشروطة شرطية صارمة بما هو بيولوجى ، وإذا كانت الواقعة
البيولوجية بدورها مشروطة بمقالة العالم الطبيعية والفيزيائية ، فمن الواضح أنه
يمكن الوعى الإنسانى أن يعبر عن الكون بالطريقة التى يعبر بها المسبب عن
سببه ، ولكن ليس بالطريقة التى يعبر بها الفكر عن موضوعه . إذا كان ثمة
فكر معبوس معكوم من الخارج ومقيد بسلاسل من الأسباب العمياء ،
فكيف يظل هذا فكراً ؟ !

كيف يمكن أن أعتقد في مبادئ الإستنباط الخاصة بي لو كانت الحادثة الخارجية وحدها هي التي وضعتها في نفسي وكان العقل عظاما على حد تعبير هيجل ؟ بأى صدفة تصبح المنتجات الخاضعة للظروف هي نفسها مفاتيح الطبيعة ؟

أنظر مثلا كيف يتحدث ليبين عن الوعي الإنساني : « إنه لا يعدو أن يكون انعكاسا للوجود وفي أحسن الأحوال انعكاسا صحيحا على وجه التقريب » . ولكن من الذي يقرر ما إذا كانت الحالة الحاضرة من نوع للمادة هي أحسن الأحوال ؟ يجب أن يكون المرء بالداخل ومن الخارج كما يقوم بالفارسة . ولما كان هذا مستحيلا وفقا لما سبق أن أعلنه ، فلن يتوفر لنا أى مقياس لحقيقة الانعكاس فيما عدا المقاييس الداخلية والخارجية : مثل توافقها مع الانعكاسات الأخرى ووضوحها وتميزها ودوامها . وهي باختصار عين المقاييس للثالية .

وأكثر من ذلك أنها ان تجزم الابحقيقة إنسانية . وهذه الحقيقة ، بما أنها مجربة وليست مبنية مثل الحقيقة التي اقترحتها المدارس السكانتية ، فإن تكون سوى إيمان بلا أساس وبمجرد عادة . وتنتقل للمادة كنوع من التوكيدية حين تؤكد أن الكون يفتج العقل ، في الحال إلى النزعة للشكية للثالية . فهي تضع بإحدى يديها حقوق العقل التي لم تسقط بمرور للذة وتمحذها باليد الأخرى . أنها تهدم الوضعية بواسطة عقلانية توكيدية وتهدم كلا منهما بالتقرير اليتافيزيقي في أن الإنسان موضوع مادي ثم تهدم هذا التوكيد بالتي الجندري لكل متافيزيكا . فهي تعرض العلم على المتافيزيكا ثم تعرض دون وعي المتافيزيكا ضد العلم . ولا يبقى سوى الأطلال للهدمة ، فكيف أستطيع إذن أن أكون ماديا ؟

وقد يقال لي انني لم أفهم من الأمر شيئا : وأنى خلطت مادبة هيلقيسيوس

وهو لبانح الساذجة بالمادية الجدلية . يوجد كما يقولون حركة دياكتيكية في وسط الطبيعة . وهي حركة تتعطل بها الأضداد بعضها بعضاً فجاء أثناء تعارضها حتى تتجمع في تركيبة جديدة . وينتقل هذا الناتج الجديد بدوره إلى ضده ليذوب معه في تركيبة أخرى .

وأعرف من التوها هنا على الحركة الخاصة بالجلد (الديالكتيك) الميجل القائم بأكمه على ديناميكية الأفكار . ولا أزال اذكر كيف تستدعى الفكرة فكرة أخرى في فاسفة هيجل وكيف ينتج كل منها نقيضها . واعلم أيضاً أن دائرة اختصاص هذه الحركة الضميمة هو الجاذبية التي يجريها للمستقبل على الحاضر والتي يجريها الكل عندما لا يكون موجوداً بعد على الأجزاء . وهذا صحيح فيما يتعلق بالتركيبات الجزئية كما هو صحيح أيضاً فيما يتعلق بالكلية المتعلقة التي ستصبح في النهاية هي الروح .

وببدأ هذا الجلد إذن أن الشكل يسطر على الأجزاء ، وأن الفكرة تميل من تلقاء نفسها إلى أن تستكمل نفسها وتتفق ، وأن تقدم الوعي ليس طولياً مثل التقدم الذي يمضي من السبب إلى السبب ، ولكنه تركيبي متعدد الأبعاد ما دامت كل فكرة تحتفظ بنفسها وتنشأ به مع كلية الأفكار السابقة ، وأن بناء التصوير ليس مجرد تمارض في العناصر الثابتة التي يمكنها أن تتحد بعناصر أخرى إذا استدعى الحال كما تنتج ارتباطات أخرى ، وإنما هو تنظيم له وحدة بحيث لا ينظر في أمر الأبنية الثانوية بعيداً عن الشكل إلا إذا صارت مجردة وفقدت طبيعتها .

نحن نقبل هذا الجلد بلا ضيق فيما يتعلق بالأفكار : فالأفكار بطبيعتها تركيبيية . ولكن يبدو أن هيجل قد وضع هذا الجلد مقابلاً وأن هذا الجلد في الحقيقة هو أقصى خصائص اللادة . وإذا سألت : عن أي مادة تتحدث

تأتيك الاجابة بأنه لا يوجد مدتان ، وأنها هي نفس المادة التي تكلم عنها العلماء . وما يميزها هو وجودها . وهذا يعني أنها غير قادرة على أن تنتج أى شئ من ذاتها . ولما كانت المادة أداة الحركات والطاقة فإن هذه الحركات وتلك الطاقة تأتيها دائماً من الخارج : تستميرها ثم تسلمها . ولولب كل جدل هو فكرة السككية أو الشمول . وليست للظواهر هنا مجرد مظاهر ممزوجة . فعندما تنتج ممّا يحدث ذلك دائماً داخل الوحدة الرقيقة العالية للكل وهي مترابطة فيما بينها بواسطة روابط داخلية . أو بمهارة أخرى يعدل حضور أحدها الآخر في طبيعته العميقة .

غير أن عالم العلم كم . والسكم هو التقيض للقابل تماماً للوحدة الديالكتيكية أو الجدلية . وفي الظاهر فقط تصبح الجملة وحدة . والواقع أن العناصر التي تتألف منها هذه الوحدة لا تحفظ إلا بملاقات تلازم وآنية . فهي موجودة معاً ، هذا هو كل مافى الأمر . والوحدة العددية لا تتأثر إطلاقاً بالحضور المشترك لوحدة أخرى . أنها تظل ساكنة ومنفصلة داخل المدد الذي تتعاون في تكوينه . ولا بد أن يكون الأمر على هذا النحو حتى يمكننا أن نعد : لأنه إذا انتجت ظاهرتان كل منهما الأخرى في اعتماد باطنى ، وعدل كل منهما الآخر بالتبادل ، سيكون من المستحيل أن نقرر ما إذا كنا إزاء حدين منفصلين أو إزاء حد واحد .

وهكذا بما أن المادة وفقاً لفهومها الملى تمثل تحقق السكم بشكل ما ، فإن العلم يكون في هذه الحالة بمشاغله العميقة ومبادئه ومناهجه تقيض الديالكتيك فإذا تحدث العلم عن القوى التي تنطبق على نقطة مادية انصب اهتمامه الأول على إثبات استقلالها : فكل من هذه القوى يعمل كما لو كان افراد . وإذا درس الجاذبية التي توقصها الأجسام بعضها على بعض ، عُنى بتحديد كلالة خارجية بالمرّة أى بردها إلى تمديدات في الاتجاه والسرعة الخاصين بحركات

هذه الأجسام. ومحدث أن العلم يستخدم كلة تركيب فيما يتصل مثلاً بالترابطات الكيميائية. ولكن هذا الاستخدام لا يدخل أبداً في حدود المعنى الميحيلى . فالجزئيات التى تدخل فى ترابط تحتفظ بمخائصها . وذرة الأوكسجين التى تتحد بذرات الكبريت والهيدروجين لتكوين حامض الكبريتيك أو التى تتحد بالأوكسجين وحده لتكوين الماء تظل محتفظة بهويتها مع نفسها . فليس الماء أو الحامض كلا حقيقياً ينير ويتحكم فى عناصره التركيبية بل نتائج سلبية بسيطة : مجرد حالات .

كل مجهود علم الحياة أو البيولوجيا مركز فى تحويل التركيبات الحية للزعموة إلى عمليات فيزيائية كيميائية . وعندما يستشعر السيد نافيل (وهو ماضى) الحاجة إلى إيجاد علم نفسى على يقعه إلى السلوكية التى ترى أنواع السلوك الإنسانى كجملة من ردود الأفعال الشرطية . ولن نمش على كلية عضوية فى أى مكان من العالم العلمى . وإداة العالم هى التحليل وهدفه هورد للمقد فى كل مكان إلى البسيط . وإعادة التأليف التى يقوم بها بعد ذلك ليست سوى دليل عكسى ، حيث أن رجل الجدل أو الرجل الدالكتيكى يمتبر المركبات كما لو كانت غير قابلة للتحويل أو الفصل وفقاً لمبدئه .

من اللؤكد أن انجلز يزعم أن العلوم الطبيعية قد اثبتت أن الطبيعة تنظم فى غاية أمرها بطريقة دالكتيكية (جدلية) لا بطريقة ميتافيزيقية . وأنها لا تتحرك فى عين الدائرة إلى الأبد وأنها لا تتكرر دوماً ولكنها تعرف التاريخ الحقيقى . ثم يذكّر داروين كمثل يساند دعواه : « لقد أطاح داروين بالمفهوم الميتافيزيقى للطبيعة عندما أثبت أن العالم العضوى بأكمله هو نتاج عملية نمو مستمرة منذ ملايين السنين » (١) .

(١) انجلز : ايجين درينج يقلب العلم ج ١ ص ١١ طبعة كوست ١٩٣١ .

ولكن من الواضح أولاً أن فكرة التاريخ الطبيعى غير معقولة . فلا يميز التاريخ سواء بالتفسير أو بفعل الماضى وحده خالصاً . بل يمكن تعريفه بأنه استعادة للماضى قصداً بواسطة الحاضر . ومن ثم فلو يكون ثمة سوى تاريخ إنسانى واحد . ومن ناحية ثانية إذا كان داروين قد وضع أن الأنواع تتوالد بعضها من بعض فمحاولة للتفسير أميل إلى النظام الميكانيكى لا الجدلى . وهو يحسب حساب الفروق الفردية فى نظريته عن التنوعات البسيطة . وكل واحدة من هذه التنوعات فى نظره نتيجة للصدفة الآلية لا لعلية للموت .

ولا يمكن من ناحية الجمود الحركى أو السكونى (الاستاتيكى) أن مخلو مجموعة الأفراد المنتمية إلى نوع واحد من بعض من يتغلب على بقية المجموعة بالطول والوزن والقوة أو ببعض التفصيل الخاص . أما فيما يتعلق بالصراع من أجل الحياة فهو لن يستطیع إنتاج تركيبة جديدة عن طريق إذابة الفائض . فلصراع من أجل الحياة آثار سلبية بالرة طالما أنها تستبعد الأضعف نهائياً .

ويكفى لفهم ذلك أن نوازن بين هذه النتائج وبين للث الأعلى الجدلى فى الصراع الطبقي . ففي الصراع الطبقي تذيب البروليتاريا أو الطبقة العاملة فيها طبقة البورجوازية أو الطبقة الوسطى للرفهة داخل وحدة إجتماعية بلا طبقية . أما الصراع من أجل الحياة فالأقرباء يدفعون تماماً وفى بساطة بالضعفاء إلى الإخفاء . واذا فامتيازات الصدفة لانتدو ، وإنما تبقى ساكنة بلا حراك وتنتقل بلا تغيير عن طريق الوراثة . ذلك أنها حالة وليست هى التى تعدل نفسها بدىناميكية داخلية لاعطاء درجا عالية من التنظيم . وسيأتى ببساطة تنوع آخر بالصدفة ليتضاف إليه من الخارج ثم تتحقق عملية الاستبعاد بطريقة آلية . فهل يجب أن نحكم بطيش أنماز أم بسوء نيتيه ؟ اذ انه يثبت وجود تاريخ للطبيعة عن طريق فرض على يهدف فى صراحة إلى إرجاع كل التاريخ الطبيعى إلى تسلسلات آلية .

فهل يكون أنجاز أكثر جدية عندما يتكلم من الفيزياء وعلوم الطبيعة ؟ انه يقول : « كل تغيير فيزيائي هو عبور من الكم إلى الكيف أى ابتداء من كم الحركة (من أى شكل) للتضمنة في الجسم (١) أو للصورة به . وهكذا لا تتأثر حرارة الماء أولاً بحالة سيولته حتى إذا ارتفعت هذه الحرارة أو انخفضت جاءت لحظة تتبدل فيها حالة تماسك الماء ويحصل الماء إلى حالة البخار أو إلى حالة الثلج . »

ولكنه نجد هنا في الواقع بلعبة المرأة . فالبحث العلمي في الواقع لا يهتم إطلاقاً بتوضيح العبور من الكم إلى الكيف . أن البحث العلمي يبدأ من الكيف (أو الصفة) المحسوس بوصفه مظهراً خادعاً وذاتياً لكي يتبين وراءه الكم (أو العدد) بوصفه حقيقة الكون . وفي سذاجة يأخذ أنجاز الحرارة كما لو كانت تظهر نفسها أول الأمر مثل كيفية . وحالة الاستياء هذه أو حالة الرضا هي التي تجعلنا نقفل أزرار المطفأ أو على العكس نخلعه .

قد ورد العالم ذلك الكيف المحسوس (أو الصفة الحسية) إلى كم (أو عدد) عندما أيد استبدال معلوماتنا الحسية التامضة بمقياس تمدد الكميات في السوائل . ويمد تحول الماء إلى بخار بالنسبة إليه ، ظاهرة كمية أيضاً أو إذا شئنا لا يوجد التبخر في نظره إلا من حيث هو كم . وسيتمكن العالم من تحديد البخر عن طريق الضغط أو عن طريق نظرية حركية ترد البخار إلى حالة كمية معينة (وضع — سرعة) لجسيماتها . فمن الضروري ان نختار أما البقاء على أرض الكيف (الصفة) المحسوس وعندئذ يبقى البخار كيفاً (أو صفة) ولكن تبقى الحرارة أيضاً إحدى الكيفيات . وهكذا لا نفتعل بالملم، ونشهد فضل إحدى الكيفيات في أخرى . وإما اختبار الحرارة كما وعندئذ يصعد العبور من حالة السيولة إلى حالة الغازية عليها بوصفه تغييراً كمياً أى عن طريق الضغط الذي يقاس

ويُباشر على مَكْبَسِ الأسطوانة أو عن طريق الملاقات التي يمكن قياسها بين الجسيمات . فالكَم يولد الكَم في نظر العالم والقانون صيغة كمية . . كما أن العلم لا تتوفر لديه أية رموز للتعبير عن الكيف من حيث هو كيف .

فما يزعم انجيز أنه أعطاه لنا كأسلوب أو كخطلة في السلوك الملى ، ليس سوى حركة عقله البسيطة البحتة التي تذهب من عالم المعلوم إلى عالم الواقعية الساذجة والتي تعود بمد ذلك إلى دنيا العلم حتى تلحق عالم الاحساس المحض ، وفضلاً عن ذلك هل هذا الرواح والحيء للفكر يشبه بأقل قدر ممكن عملية الديالكتيك أو البعدل حتى لو تركناه يقوم بالرواح والحيء ، وأين يكون التقدم ؟ فلنسلم بأن تغير الحرارة إذا نظر إليه كياً ينتج تحولاً كينياً للماء : وعندئذ يتغير الماء ويصبح بخاراً ، وماذا بمد ذلك ؟ يجرى البخار ضغطاً على صمام ضابط الحركة ويرفعه فيصعد إلى الهواء ويبرد ثم يسود ماء . أين هو التقدم ؟ اننى أرى دورة . لا شك أن الماء لم يعد محتوى في الوعاء ولكن في الخارج هل الأعشاب والأرض في شكل ندى . وباسم اى ميثافيزيقا أو ما وراء الطبيعة سنرى في هذا التغير للكافى تقدماً^(١) .

وقد يعترض بأن بعض النظريات الحديثة مثل نظريات أينشتاين تركيبية . فمعروف أنه لا يوجد عنصر معزول في نسقه : كل حقيقة تتحدد وتعرف بالنسبة

(١) لا ينبغي الأمل في التخلص من الموضوع بالكلام هنا عن الكميات الثمالة . ولقد كشف بيرجسون منذ زمن طويل عن الخلط والأغلاط في أسطورة الكَم الفعالة التي لم تجد علماء الطبيعة النفاذيين . فالحرارة كيف بقدر ما نحسها . والديا ليست أكثر حرارة منها بالامس ولكنها حربشكل آخر . وبمكس ذلك الدرجة التي تقاس حسب التمدد التكميى هي كميت بسيط وتظل فكرة غامضة عن الكيف المحسوس مرتبطة بها لدى الإنسان العادى . ولم تحفظ الفيزياء الحديثة بهذه الفكرة الغامضة وفلك ترد الحرارة إلى تحركات ذرية معينة . فلماذا إذن القوة الثمالة ؟ وماذا تكون قوة الصوت وقوة الضوء اذا لم تكن علاقة رياضية ؟

إلى الكون . قد يكون هناك مجال كبير للمناقشة بهذا الشأن . وسأكتفى بملاحظة أنه ليس ثمة ما يقتضى التركيب لأن العلاقات التى يمكن انشاؤها بين الأبنية المختلفة للتركيب داخلية ومتعلقة بالكيف بينما تظل العلاقات التى تسمح بتعدد وضع أو كتلة في نظريات أينشتين متعلقة بالكم وخارجية . على أن هذه ليست هى المشكلة . فبإسواء كان الأمر خاصاً بنيوتن أو أرشميدس ، لا بلاس أو أينشتين ، فإن العالم لا يدرس السكينة للسائلة بل الشروط العامة والمجردة للكون . أنه لا يدرس الحدث الذى يعود ثانية ويبنى في نفسه النور والحرارة والحياة والذى يسمى نفسه لمان الشمس خلال الأغصان في أحد أيام الصيف ، وإنما يدرس النور عامة والظواهر والحسرات الخاصة بالجسم وشروط الحياة العامة .

ليس ثمة ما يتطلب فعص ظاهرة انكسار الأجسام خلال هذه النظم من الزجاج ذات التاريخ والتي تمثل التركيبية المحسنة للكون من وجهة نظر معينة وإنما فعص شروط إمكان ظاهرة الانكسار عامة . فالعلم مكون من تصورات بالمعنى الميجلى للكلمة . والجدل في جوهره هو على العكس لمبدأ المبدأ الفكرية . وللبدا الفكرى كما نعرف لدى هيجل ينظم ويؤسس التصورات سوياً في وحدة عضوية حية من الحقيقة الماثلة بالفعل . فالأرض وعصر النهضة والاستعمار في القرن التاسع عشر والغازية . كل هذه مواضع للمبدأ الفكرى أما الوجود والضوء والطاقة فتصورات مجردة . ويمكن إثراء الجدلى في العبور من المجرى إلى الجسد ، أى من التصورات الأولية إلى مبادئ الفكر الأكثر غنى . وهكذا تقف حركة الجدل في اتجاه مضاد لحركة العلم .

وقد اعترف لى أحد للثقفين الشيوعيين بقوله : « صحيح أن العلم والجدل يصوران نحو اتجاهات متعارضة . فالعلم يسير عن وجهة النظر البوجوازية وهى

تحليلية بينما جدلنا على العكس هو فكر البروليتاريا نفسه .

ولا مانع عندي طلالاً أن العلم السوفيتي لا يبدو في مناهجه اختلاف كبير عن العلم في الدول البورجوازية . غير أنه في هذه الحالة يحولني أن أسأل لماذا يستعير الشيوعيون من العلم الأداة والبراهين لتأسيس ماديتهم ؟ وأنا أعتقد أن روح العلم مادية . ولكن ها هم يصورونه لنا تحليلياً بورجوازيًا .

ففي لحظة تنقلب الأوضاع وأجد صراعاً واضحاً بين طهقتين : الأولى وهي البورجوازية مادية ومنهج تفكيرها هو التحليل ومفاهيمها (إيديولوجيتها) هي العلم ، والثانية وهي البروليتاريا مثالية ومنهجها في التفكير هو التركيب ومفاهيمها هي الديالكتيك أو الجدل . ولما كان ثمة صراع بين الطبقات فلا بد أن يكون ثمة تضاد أو تناقض بين الإيديولوجيات أو للفاهيم .. ولكن أبدأ .. يبدو أن الجدل يتوج العلم ويستغل نتائجه . . . ويبدو أن البورجوازية مثالية بحكم استملاكها للتحليل وبحكم ردها بالتالي ما هو رفيع إلى ما هو سافل ؛ وذلك بدلاً من البروليتاريا التي تفكر بطريقة تركيبية والتي تنقاد للمثل الأعلى الثوري . بل والتي تؤكد عدم إمكان رد التركيب إلى عناصره رغم أنها مادية . من يستطيع إذن أن يفهم ذلك ؟ .

لنعد إذن إلى العلم الذي حقق أدلته سواء كان بورجوازيًا أو لم يكن . ونحن نعرف ما يقوله بشأن اللادة : إن الشيء اللادى الذي تنبعث فيه الحياة من الخارج وللشروط بحالة العالم الكلية والخاصة تقوى تأتي دائماً من مواضع أخرى والولف من عناصر يتضاف بعضها إلى بعض دون أن يفقد بعضها في بعض وتظل غريبة بالنسبة إليه . . . هذا الشيء اللادى خارجي بالنسبة إلى نفسه وخواصه الأكثر وضوحاً وسكونية لا نعدو أن تكون ناتج حركات الجسيمات التي تدخل في تكوينه . والطبيعة كما قال هيغل في عمق شديد مظلم . خارجي .

فكيف نجد في هذا المظهر الخارجى مكاناً لهذه الحركة الاستدخالية للطلقة
للمتمثلة في الديالكتيك ؟ .

ألا نرى أنه وفقاً لفكرة التركيب نفسها سيصعب رد الحياة إلى المادة ورد
الوعى البشرى إلى الحياة ؟ ويوجد نفس التعارض الزمانى والمكانى الذى
أكدناه منذ قليل بين وضعية الماديين وبين ميتافيزيقام فيما بين العلم الحديث
موضوع حب وإيمان للماديين وبين الجدل الذى يحمل منه الماديون ادانهم ومنهجهم
إلى حد أن يهدم كل منهما الآخر . فسيقولون لك بنفس الهدوء فى إحدى
الرات إن الحياة ليست سوى سلسلة معقدة من الظواهر الفيزيائية والكيميائية،
وفى مرة أخرى إن الحياة لحظة لا ترد إلى عناصرها فى الجدل الطبيعى أو يحاولون
بكل جهدهم وبغير حسن نية أن يعتقدوا كلا الأمرين معاً . ونحس خلال
حديثهم المضطرب أنهم اخترعوا فكرة اللامردود إلى عناصره وهى فكرة
زلفة متناقضة . ويرضى السيد جارودى نفسه بذلك . ولكن عندما نسمة
يصحدث لهذا تأرجحاته : فأحياناً يؤكد بأسلوب مجرد أن الحتمية الآلية قد
عاشت ويجب استبدالها بالجدل وأحياناً أخرى يعود عندما يجاهد فى شرح
موقف تجسيمي إلى العلاقات السببية الطويلة التى تفترض ظهوراً خارجياً مطلقاً
للسبب بالنسبة إلى السبب . وهذه الفكرة عن السبب هى التى تظهر على أفضل
نحو اختلاط الفكر الكبير الذى وقع فيه الماديون ، وعندما تحدث السيد نافيل
أن يقوم بتعريف هذه السببية المعجبة التى يجب استخدامها داخل إطار الجدل
ظهر اضطرابه وبقي صامتاً . وأنا أقوم ذلك إلى حد كبير !

سأقول عن طيب خاطر أن فكرة السبب موقوفة بين العلاقات العامة وبين
التركيبات الجدلية . فالمادية بوصفها كما رأينا ميتافيزيقا تفسيرية (أنها تريد
تفسير بعض الظواهر الاجتماعية بظواهر أخرى وتفسير النفسى بالبيولوجى

والبيولوجى بالقوانين الطبيعية الكيميائية (تستخدم مبدئيا الاجمال التخصيلى العلمى . ولكن بما أنها ترى فى العلم تفسير السكون فهى تتجه إليه وتقرر فى دهشة أن الترابط العلمى غير علمى . أين هو السبب فى قانون جول أو فى ماريوت وفى مبدأ أرشميدس أو فى مبدأ كارتونه ؟ إذ غالبا ما يقيم العلم علاقات وظيفية بين الظواهر ويختار التفسير المستقبل نهما للارتياح . فضلا عن ذلك فإنه يستحيل استحالة شديدة التعمير عن العلاقة السببية للسببية بلغة رياضية . وتملك أغلب القوانين الطبيعية بكل بساطة صور الدوال فى النموذجى = ف (س) . وتقيم قوانين طبيعية أخرى ثوابت رقمية . وتعطينا قوانين أخرى أيضا ملامح الظواهر التى لا تقبل الاسترجاع ولكن دون أن نستطيع أن نقول ان أحد هذه الملامح سبب أو علة لما يتلوها (هل يمكننا أن نقول أن التخلل النووى فى انقسام الخلايا هو علة تقطيع الليف الخيطى البروتوبلازمى ؟) .

وهكذا تظل السببية المادية فى الهواء . فلها أصلها فى القول الليتافيزيقى بارجاع الروح إلى المادة وبتفسير النفسى بالطبيعى . ويتجه للادى إذن نحو الجدل لئلاسه من ضالة ما يدعم به العلم تفسيراته العلمية . ولكن للجدل يحمل أكثر مما ينبئ . فالوصلة السببية طويلة ، بينما يظل السبب خارجيا عن مسببه . ولا يوجد أبداً من ناحية أخرى فى السبب أكثر مما يوجد فى السبب وإلا يظل هذا المنتهى بلا تفسير حسب منظورات التفسير العلمى . والتقدم الجدلى على السكون كل شاملا ، فهو يتجه عند كل مرحلة جديدة نحو مجموع الأوضاع الفائتة ويضمها كلها فى وسطه . والعبور من مرحلة إلى أخرى هو دائما إثراء ، فيوجد فى مركب الموضوع دائما أكثر مما فى الموضوع وفى تقيض الموضوع مجتمعين . وهكذا فإن العلة لدى اللادين لا يمكن أن تساعد نفسها بالعلم ولأن تتوقف بالجدل . أنها تظل مبدأ أو فكرة عملية عادية أو علامة على الجهد الدائم الذى يبذله للادى من أجل لف احدهما نحو الآخر وربط منهجين يستبعد

أحدهما الآخر على التباين في قوة ، فهي نموذج للتركيب الفاسد ولاستعمالها استعمالاً سيئاً النية .

وليس ذلك أكثر وضوحاً مما هو في المحاولات التي يقوم بها الماركسيون لدراسة الأبنية السامية . فمن ناحية هذه الأبنية بالنسبة إليهم انعكاسات لطريقة الإنتاج : « إذا التفتينا كما يقول ستالين بكيت وكيت من الأفكار والنظريات الاجتماعية ، أو بكيت وكيت من الآراء والأنظمة السياسية في ظل حدود الرق والتفتينا بسواها في ظل الاقطاع وبسواها أيضاً في ظل الرأسمالية فليس تفسير ذلك بالطبيعة أو بمخاض الأفكار والنظريات والآراء والأنظمة السياسية نفسها ولكن يكون تفسيره بالأحوال والظروف للنوع لحياة المجتمع المادية في فترات النمو الاجتماعي المختلفة . أن ما يحدد أفكار المجتمع ونظرياته وآراءه السياسية وأنظمته السياسية هو حالة ذلك المجتمع وظروف حياته المادية ^(١) »

وفي استخدام لفظ « انعكاس » وفصل « يحدد » وكذلك في أسلوب هذه الفقرة العام دلالات كافية . اننا نسير في مجال الحتمية ، ويساند البناء السامي بأكمله ويهيئ الوضع الاجتماعي أو الحالة الاجتماعية التي يمسكها . وعلاقة طريقة الإنتاج بالنظام السياسي هي علاقة سبب بمسبب . هكذا استطاع ساذج مرة أن يرى في فلسفة اسبينوزا انعكاساً دقيقاً لتجارة الحبوب في هولندا . ولكن في نفس الوقت يجب أن يكون للفاهيم نوع من الاكتفاء في الوجود وفي الفعل تمويصاً عن الموقف أو الوضع الاجتماعي الذي تخضع له . وذلك لمواجهة الاحتياطات الخاصة بالدعاية للماركسية . وهذا يعني عمومًا أن يكون للفاهيم استقلال ذاتي بالنسبة إلى كل الأبنية الأساسية . ومن هنا يلجأ الماركسيون إلى

(١) استالين : المادية الجدلية والمادية التاريخية . الطبقات الاجتماعية (باريس) .

الجدل ويحاولون من البناء السلي مركب موضوع وثيقه أو تركيباً يصدر
بالأ كيد عن ظروف الإنتاج والحياة للمادية ولكن هل أن تكون طبيعة
النمو وقوانينه ذات استقلال حقيقى .

ويقول ستالين فى نفس الرسالة : « لا تبزغ الأفكار والنظريات الاجتماعية
الجديدة إلا عندما يضع نمو الحياة للمادية فى المجتمع مهام جديدة أمام المجتمع .
إذا بزغت أفكار ونظريات اجتماعية جديدة فذلك على وجه التعديد لأنها
ضرورية بالنسبة إلى المجتمع ولأن حل المشاكل للغة التى يسوقها نمو الحياة
المادية للمجتمع مستحيل بدون فعل هذه الأفكار والنظريات الاجتماعية
التنظيمية الباعث على الحركة والتحول »^(١)

لقد أخذت الضرورة شكلاً آخر بالمرّة كما نرى فى هذا النص . إن الفكرة
تبزغ لأنها ضرورية لاستكمال المهمة الجديدة . أى أن المهمة تستدعى قبل تمامها
الفكرة التى ستعينها على التمام . فالفكرة وضعت على شكل مساعدة وسبب
حدوثها هو الفراغ الذى نجيء لملؤه ، ونفس هذا التعبير « محدثه » فى الواقع
هو الذى يود ستالين إلى استخدامه بعد بضعة أسطر . فهذا الفعل للمستقبل
وهذه الضرورة التى تكون شيئاً واحداً مع الفانية وهذه القوة التنظيمية الباعثة
على الحركة والتحول فى الفكرة .. هذا كله يعيدنا بوضوح فوق أرض الجدل
المجلى . ولكن كيف استطيع الاعتقاد فى تأ كيدى ستالين ممّا ؟

هل الفكرة « محدودة بواسطة الحالة الاجتماعية » أم « بسبب حدوثها
للهم الجديدة التى تحتاج إلى تمام ؟ » هل يجب أن نعتقد ما يقوله من أن « الحياة
الروحية فى المجتمع انمكاس للحقيقة الموضوعية وانمكاس للوجود » أى أنها

(١) المرجع السابق ١٦ .

حقيقة مستمدة من سواها ومستعمارة بنير وجود خاص وشئ « مائل لفهوم » « اليكنا » عند الرواقين ؟ أم أن نؤكد مع لينين على عكس ذلك أن « الافكار تصير حقائق حية عندما تعيش في وهي الجموع البشرية ؟ » علاقة سببية طولية تقتضى سكون السبب أو الإنعكاس أم علاقة جدلية تركيبية تقتضى أن يعود التركيب النهائي إلى نفسه فوق تركيبات جزئية اصحبه كيا يضمها ويذيبها في نفسه وتقتضى بالقال أن تعود الحياة الروحية التي تصدر عن الحياة المادية للجمع إلى نفسها فوق تلك الحياة المادية ثم تعصها بأكلها ؟ فاللاديون لا يقررون شيئاً انهم يأتون من أحد الرأيين إلى الآخر . انهم يشعرون التقدم الجسلى بصورة مجردة بينما تقتصر دراساتهم التجسيمية في معظم الأوقات على التفسيرات القديمة التي قال بها « تين » مستخدماً حجة الوسط والزمن ^(١) .

وهذا أكثر من ذلك . ما هو على وجه الدقة هذا التصور الذي يستعمله الجدليون بشأن المادة ؟ إذا كن مستمارة من العلم فيكون هذا التصور أشد التصورات املاقاً وسذوب في تصورات أخرى حتى يصبح مبدأ فكرياً مائلاً وهو الأكثر اثراء . وهذا المبدأ الفكري سيحتوى في نفسه على تصور للمادة كواحد من ابنيته ، ولكن بدلاً من أن يبينه تصور المادة على تفسير نفسه فيقوم المبدأ الفكري نفسه بتفسير تصور للمادة . ومن للسوح به في هذه الحالة الانطلاق من المادة بوصفها أشد التجريدات خواء . ومن للسوح به أيضاً الانطلاق من الوجود كإل هيجل . والاختلاف ليس كبيراً طالما كانت نقطة الانطلاق الهيكلية الاختيار الأفضل بوصفها الأكثر تجريداً .

ولكن إذا وجب حقاً علينا أن نعكس الجدل الهيكلى وأن نوقفه على قدميه وجب أيضاً أن نسلم بأن المادة المختارة كقطعة انطلاق للمركة الجدلية لا تبدو

(١) الوسط عنهم يساطة سرعة طريقة الحياة للمادية على وجه الصحيح .

هى للاركيين كأشد التصورات املاقاً ولكن كأكثر المبادئ الفكرية ثراء ، أنها والكون شىء واحد وهى وحدة كل الظواهر ، فالأفكار والحياة والأفراد ليسوا سوى بعض طرائقها وهى اجمالاً الكل الشامل الكبير بمعناه عند اسبينوزا . ولكن إذا كان الأمر كذلك وإذا كانت المادة من المفهوم للاركى هى الضد المقابل تماماً للروح الهيكلية فإننا سنصل إلى هذه المفارقة التناقضية من أن الاركسيه عندما أرادت إعادة وضع الجدل فوق أرجله قد جعلت من نقطة انطلاقها البداء الفكرى ألا أكثر غنى ، ولا شك أن الروح من مبدأ الطريق بالنسبة إلى هيكل ولكن بوصفها بالقوة كجبر نداء . فالجدل لا يبدو أن يكون شيئاً واحداً مع تاريخه .

أما بالنسبة إلى للاركيين فنقطه الانطلاق على العكس هى المادة الكلية بالفعل وهى مغطاة أولاً بينما لا يكون الجدل الذى تطبيقه على نفسه فيما يتعلق بتاريخ الأنواع أو بتطور المجتمعات البشرية سوى صورة للصير الجزئى لحدى طرائق هذه الحقيقة . ولكن إذا لم يكن الجدل تماثل العالم نفسه وإذا لم يكن ثراء تقديمياً مستمراً فليس هو بشىء اطلاقاً ؛ وعندما عاد الجدل بالضرورة أعطته للاركية نفحة ربانية . ويرد على خاطرنافضة الة وحجرة بلاطها بالمفاسية كما جاءت فى الخرافات .

ولعلك تقول : كيف . . أو لم يذهبوا إلى ذلك ؟ فاللاديون قد بنوا بلون حسن نية تصوراً زلقاً متناقضاً للمادة . فأحياناً هو ذلك التصعيد الفقير وأحياناً الكلية الهيكلية الشديدة الثراء حسب احتياجاتهم ، وهم يفتزون من الواحدة إلى الأخرى ويضعون الأولى قناعاً لثانية والعكس . وحينما تطاردهم فى النهاية حتى لا يملكتهم بعد ذلك الافلات يملنون أن المادية منهج أو اتجاه روحى ، وإذا دفعتهم إلى أكثر من ذلك يقولون انها أسلوب حياة ، وليسوا غشطين إلى

جد كين. وسأختار لنفسى بكل ارتياح من جانبي إحدى صور روح الجسد والهرب أمام النفس. ولكن إذا كانت المادية موقفاً إنسانياً بكل ما تحمله من الذاتية والتناقض والعاطفية فلا يحاول أحد تقديمها إلينا بوصفها فلسفة صارمة مثل مذهب اللوضوعية .

وقد شهدت قوماً ممن تحولوا إلى اللادية وكانهم يدخلونها كدين. وسأقوم بتعريفها بوصفها ذاتية أولئك الذين يخرجون من ذاتيتهم . وهي أيضاً بكل تأكيد انحراف مزاج أولئك الذين يمانون داخل أجسامهم والذين يعرفون حقيقة الجوع والأمراض والعمل اليدوي وكل ما من شأنه أن يقوض الانسان. وفي كلمة واحدة هي مذهب من الحركة الأولى مشروعة تماماً وخاصة عندما تعبر عن رد الفعل التلقائي لأحد المضطهدين بالنسبة إلى وضعه . ولكن ليس هذا مبرراً لأن تكون الحركة الصالحة. فهي حركة تحتوى دائماً على حقيقة من الحقائق ولكنها تتجاوزها ، وليس في تأكيد حقيقة العالم للادى الساحقة ضد المثالية ما يلزم بأن يكون اللز بالضرورة مادياً ، وسنعود إلى هذا .

ولكن فضلاً عن ذلك كيف احتفظ الديالكتيك بضرورته عند هبوطه من السماء إلى الأرض ؟ لا يحتاج الوعي الميجلي إلى افتراض الجدل . فليس الجدل شاهداً موضوعياً خالصاً يشهد من الخارج توالد الأفكار : أنه هو نفسه جدل ويتوالد في نفسه وفقاً لقوانين التقدم التركيبي ، وليس ثمة حاجة إطلاقاً إلى أن يفترض الجدل الضرورة في العلاقات ، أنه هو نفسه تلك الضرورة وهي حياته ، ولا يأتيه يقينه من بعض الحقائق القابلة للفقد بشكل من الأشكال ، ولكن من الهوية التقدمية بين جدل الوعي ووعي الجدل ، وإذا كان الجدل يمثل على العكس طريقة نمو العالم للادى وإذا لم يكن الوعي سوى انعكاس للوجود أو نتاج جزئي أو لحظة تقدم تركيبي عندما لا يحقق هويته كاملة مع

الجدل بأكله . . وإذا هاجته من الخارج — بدلا من أن يشهد من الداخل
توالده الخاص — مشاعر ومقاهيم ذات جنور بخارجيه يخضع لها دون أن ينتجها
فإن يكون سوى حلقة في سلسلة ذات بداية ونهاية متباعدتين . وماذا يمكنه
أن يقول عن « التأكّد » فوق السلسلة إلا أن يكون السلسلة بأكلها ؟

فالجدل يضع فيها بعض مسبباته ويتابع حركته ، ويمكن أن يحكم الفكر
عندما يتأمل مسبباته بأن هذه للسببات دليل على وجود طريقة التقدم التركيبية
وجودا احتماليا ، أو يمكنه كذلك أن يقوم بتكوين تخمينات متعلقة بتقدير
الظواهر الخارجية ، على أى حال يجب أن يرضى الفكر بالنظر إلى الجدل
بوصفه افتراضا خاصا بالمدل وبوصفه منهجا يبنى تجربته ، ونماجه هو الذى
يزكيه ويبرره .

فمن أين يأتى اذن تمسك اللادين بهذا النهج فى البحث بوصفه بناء كونيا
ومن اين لهم أن يظهروا بمظهر التأكد الواثق من « أن السلاسل وشرطية
الظواهر المتبادلة القائمة على النهج الجدلى تنشئ قوانين للادة للتحركة
الضرورية »^(١) ، ما دامت علوم الطبيعة تتقدم بروح مناقضة وتستخدم مناهج
معارضة على نحو صارم وما دامت علوم التاريخ لا تزال فى خطواتها الأولى .
من الواضح أنهم عندما نقولوا الجدل من عالم إلى آخر لم يشاءوا التخلي عن
الامتيازات التى كان يتمتع بها فى العالم الأول ، فاحتفظوا له بضرورته وبقية
بينما تفحوا عن وسيلة الاشراف عليهما . وهكذا شاءوا اعطاء للادة طريقة النمو
التركيبى التى لا تنفى إلا إلى الفكرة واستعاروا من انكاس الفكرة فى
ذاتها نموذجا لليقين ليس له محل فى تجربة العالم . .

ولكن فى لحظة تصبح للادة نفسها فكرة . انها تحفظ اسميا بكتابتها

(١) ستالين : نفس المرجع ص ١٣ .

وسكونها وظهورها الخارجى. بل أنها تطلق - أكثر من ذلك - شفافية كاملة ما عندما تملك القدرة على اتخاذ قرار بشأن عملياتها الداخلية، إذ أنها تركيب وتقدم بواسطة اثرات ثابتة، ولا تتضخم في الأمر، فليس هنا تجاوز للمادية والثالثة^(١) في وقت واحد معاً، إذ توضح الكثافة والشفافية والظهور الخارجى والظهور الداخلى والسكون والتقدم التركيبى... توضح هذه كلها ببساطة متقابلة ما بداخل الوحدة الخادعة الخاصة بالمادية الجدلية.

وبقيت المادة نفس ما أشار إليه العلم ولم يكن ثمة ضم أو توحيد بين المتقابلات للتمارضة لعدم وجود تصور جديد يصورها فعلاً في ذاته ولا يكون على التحديد تصور المادة أو تصور الفكرة. وليس يمكن عبور تمارضهما بأن نمزج إلى أحد الاضداد خفية صفات الآخر، والواقع يجب الاعتراف بذلك أن للمادية حين تصف نفسها بالجدلية تدخل الفلسفة الثالثة.

وكا يزعم الماركسيون عن أنفسهم أنهم وضيئون ويهدمون وضعيتهم باستخدام الليتافيزيقا استخدماً ضمنيًا...

وكا يتنادون بمقلانيتهم ثم يحطون بها بمفهومهم عن أصل الفكر...

فإنهم ينكرون أيضاً مبدأهم وهو مبدأ للمادية في نفس الوقت الذى يضعونه فيه بأن يلجأوا سراً إلى الثالثة^(٢).

(١) رغم ما ادعاه ماركس بهذا الشأن أحياناً. اذ كتب سنة ١٨٤٤ انه «كان ينبغي تجاوز الصوابين الثالثة والمادية. وحين علق هنرى ليفير على تفكيره بهذا الصدد أعلن في بحثه عن المادية الجدلية (ص ٥٣ - ٦٤) : « ان المادية التاريخية المبرر عنها بوضوح في المقام الأول لا يبلغ وحدة الثالثة والمادية المشار إليها والتي أعلنت في مخطوط سنة ١٨٤٤ » . واذاً فلماذا يكتب جاردوى المتحدث الرسمى الآخر باسم الماركسية في مجلة الآداب الفرنسية: « برلن سارتز المادية ويزعم مع ذلك خلاصه من الثالثة . وهكذا يكشف غرور هذا الثالث المرفوع المستحيل ؟ » فأى خطأ ذاك في هذه المقول !

(٢) قد يفترض أحدهم على أني لم اتعرض للأصل المفروق لكل التحولات في الكون إلا وهو

ويعكس هذا الخلط في موقف المادية الذأى على مذهبها الخالص بها :
فلا بد تبيح أو تجيز . . . » هكذا قال ستالين ، ولكن للمذا تبيح أو تجيز ! .
لماذا أذن تجيز أن الله موجود وأن العقل هو انعكاس المادة وأن نمو العالم يتم
بواسطة صراع القوى المتضادة وأن هناك حقيقة موضوعية وأنه لا يوجد في
العالم أشياء لا تعرف ولكن أشياء لم تعرف بعد فقط .

لا إجابة على هذا . ولكن إذا كان صحيحا أن الأفكار والنظريات
الإجتماعية الجديدة التى أحدثتها المهام الجديدة الناجمة عن نمو الحياة المادية فى
المجتمع تضط لنفسها سبيلا جديدا أو تصبح زاث المجموع الشمية التى تمهتها وتنظمها
ضد القوى القائمة فى المجتمع حتى تيسر بذلك قلب هذه القوى التى توقف نمو
الحياة فى المجتمع . . . إذا كان هذا كله صحيحا فسيبدو واضحا أن هذه الأفكار
قد تبهتها البروليتاريا لأنها تقدر لها وضعا الحاضر واحتياجاتها . وكذلك لأنها
الإدارة الأكثر فعالية لنضالها ضد الطبقة البورجوازية .

يقول ستالين فى المرجع السابق : إن سقوط أصعاب المذاهب الطوبوية
بما فى ذلك الاهلائيون والقوضويون والاشتراكيون الثوريون يمكن تفسيره
مع أشياء أخرى من واقع علم اعترافهم بالدور الأولى لظروف الحياة المادية

الطاقة وعلى أى وقت فوق أرض الآلية . من أجل تقدير المادية الديناميكية . واجيب على ذلك
بأن الطاقة ليست حقيقة تدرك ادراكا مباشرا ولكنها تصور بمعدلاتها بس الظواهر وبأن
الماء يمرنوها بأنارها كترما يمرنوها بجليتها ويطلقون على الأكثر كما قال بوانكاريه بأنها
انها « شيء ما بين » . بل وأكثر من هذا أن القليل الذى يمكننا أن نقوله عنها يحارص بقوة مع
مقتضيات المادية الجدلية : فالسك الكلى يظل محفوظا وغير مواضعه بكميات مجبوبة ويساى
انخفاضاً متدرجا ثابتاً . وهذا البدا الأخير خاصة متعارض مع مستزلمات الجدل الذى يريد
الانزاع فى كل خطوة . ولا ينبغي أن ننسى بالإضافة إلى ذلك أن أى جسم يتلقى دائما طاقته من
الخارج (حق الطاقة الخاصة بداخلية القوة مكتسبة) : واذن يمكننا دراسة مشاكل تبادلات
الطاقة فى إطار مبدأ السكون المام . ونحويل الطاقة إلى عجلة الجدل يشبه تماما تحويلها
بالدلف إلى فكرة .

للمجتمع في نمو المجتمع . فهم يؤسسون نشاطهم العملي بمد وقوعهم في المثالية لا على احتياجات نمو الحياة المادية للمجتمع ولكن في إستقلال عن هذه الاحتياجات وبالرغم منها ، أى على خطط مثالية وعلى مشاريع عامة منفصلة عن حياة المجتمع الحقيقية . أن ما يعطى القوة والحياة الماركسية اللينينية هو أنها تستند في نشاطها العملي إلى احتياجات نمو الحياة المادية للمجتمع على وجه التصديد دون انفصال عن الحياة الحقيقية للمجتمع قط » .

وإذا كانت المادية أفضل أداة للعمل فإن حقيقتها ذات طابع برجائيكى أو نفى . وهى مذهب صحيح بالنسبة إلى الطبقة العاملة لأنها تلائمها . ولما كان من الضروري أن يتحقق التقدم الاجتماعى بواسطة الطبقة العاملة فإنها من ثم أصبح من المثالية التى طالما خدمت مصالح البورجوازية عندما كانت طبقة صاعدة والتى لا تملك اليوم سوى إيقاف نمو الحياة المادية فى المجتمع .

ولكن عندما تنتهى البروليتاريا من ابتلاع الطبقة البورجوازية فى جوفها ومن تحقيق المجتمع غير الطبقي فستظهر مهام جديدة تكون سبباً بدورها فى أحداث أفكار ونظريات اجتماعية جديدة ، وعندئذ تكون للمادية قد عاشت بحكم كونها فكر الطبقة العاملة ولم يمسد هناك طبقة عاملة ، ذلك أن للمادية تصير رأياً إذا أخذناها موضوعياً كما لو كانت تمبيراً عن احتياجات ومهام إحدى الطبقات ، أى أنها تصير بوضعها ذاك قوة للتثبيت والتحول والتنظيم تقاس الحقيقة للوضعية بالنسبة إلى قوتها فى العمل . وهذا الرأى الذى يدعى أنه يقضى يحمل فى نفسه هدمه الذاتى ، لأن هذا الرأى باسم مبادئه نفسها يجب أن يستمر نفسه واقعة موضوعية وانعكاساً للوجود وموضوعاً من موضوعات العلم ، وفى نفس الوقت يهدم العلم الذى يقتضى تحليله وتثبيته على صورة رأى على الأقل .

فالodor هنا واضح ويظل الجنوع في الهواء طافياً على الدوام بين الوجود والعدم ، ولزمن برأى اختالين يتخلص من هذا الدور عن طريق الإيمان ، إذا كان يأخذ بالمادية فذلك لأنه يود العمل وتغيير العالم . وعندما يكون للرء ملتزماً بمثل هذا المشروع المريض فليس لديه الوقت ليتباطأ في اختيار اللبادى التى تمصده . أنه يستقد في ماركس وفي لينين وفي استالين ، وهو يميز مبدأ السلطة ويحفظ في النهاية بالإيمان الأعمى للسريح في أن اللادية يقين ، وسيؤثر هذا الاعتقاد مرة أخرى على موقفه العام ازاء كل الأفكار التى يترجوها عليه .

وإذا ضغطت عن قرب مذاهب مثل هذا الشخص أو طرفاً من تأكيداته المبهمة سيقول لك انه ليس لديه وقت يضيئه ، وان للوقف يتطلب السرعة ، وأنه يبنى عليه أن يعمل أولاً ، وأن يعتمد إلى الغمان بأسرع ما يمكن وأن يعمل من أجل الثروة . فيما بعد قد يحدد الوقت والفراغ ليعيد النظر في اللبادى أو بمعنى أصح انها ستضع نفسها موضع الإستفسار مرة أخرى من تلقاء نفسها ، أما الآن فيجب على الرء أن يرفض كل معارضة لأنها قد تضعف جانبه .

وهذا أمر وجيه . أما أن يتولى هذا الشخص بدوره المجهوم وينقد الفكر البورجوازى أو أى وضع فكرى سئم بالرجعية زاعماً هذه في المرة املاك الحقيقة ، فإن نفس اللبادى التى اخبرنا عنها منذ زمن قصير أن الوقت لم يكن ملائماً للاعتراض عليها تتحول في لحظة إلى بدائه . . . أنها تنقل من مستوى الآراء للفيدة إلى مستوى الحقائق .

ويقال له أن أنصار تروتسكى مخطئون ولكنهم ليسوا كاتدهون مرشدين للبوليس ، ويقال له : إنك تعرف جيداً أنهم ليسوا كذلك ، فيجيب : بل على العكس أننى أحنى تماماً أنهم كذلك ، أما ما يفكرون فيه في الواقع فلا يهمنى . . لا وجود للقاتية . . أما من الناحية الموضوعية فهم يقومون بدور البورجوازية

ويسلكون سلوك الخريجين والمرشدين البوليبيين . لأن القيام بدور البوليس لاشعورياً يؤدي نفس ما يؤديه أن تدير البوليس معاومتك عن عمد .

فيقال له على وجه التحديد : لا . . . ليس هناك تماثل بين العاملين ، وأن سلوك أنصار تروتسكى لا يشبه إطلاقاً بكل موضوعية سلوك رجال البوليس . وعندئذ يرد بقوله ان هؤلاء ضارون بنفس درجة هؤلاء وإن كلام من هؤلاء هؤلاء يؤثرون في إيقاف تقدم الطبقة العامة ، وإذا ألح محاوره وأبان له أن ثمة طرقاً كثيرة لإيقاف هذا التقدم وأن هذه الطرق غير متعاقبة حق في آثارها . . . فإنه يجيب على نحو بديع بأن هذه الفروق لا تهم ولو كانت حقيقية : اتنا في فترة الصراع والوقف بسيط والأوضاع حاسمة ، فلام التديق ؟ وليس على المشايخ الشيوعية أن يضايق نفسه بمثل هذه الدقائق . وهكذا نجد أنفسنا عاشرين مرة أخرى إلى التنازع . وتراجع من ثم هذه العبارة : « المناصر لتروتسكى مرشد بوليس » دوماً من مرتبة الرأي النافع إلى مرتبة الحقيقة الموضوعية^(١) .

ولا يظهر غموض فكرة الماركسية عن الحقيقة أفضل مما يظهرها موقف الشيوعى إزاء الرجل العالم : « الشيوعيون يملكون تأييدهم له ويستغلون اكتشافاته ويعملون من فكره النموذج الأوحده للمعرفة ذات القيمة . ولكنهم رغم ذلك لا يتخلون عن حذرهم منه ، وطالما أنهم يستغلون إلى الفكرة العملية الصارمة عن الموضوعية فإنهم يحتاجون إلى روحه النقدية وإلى ذوقه فى البحث وفى الإنكار وإلى وضوحه فى رفض مبدأ السلطة وفى لجوئه دوماً إلى التجربة أو الهداهة العقلية . ولكنهم يمحرون نفس هذه التناقضات من حيث هم مؤمنون ومن حيث يضع العلم من جديد موضع الشك كل الاعتقادات . فإذا جاء بصفاته العملية داخل الحزب وإذا أيد حق فصص المبادئ أصبح العالم عندئذ

(١) انى اليوم هنا بلفظى عادات عن هيوعية تروتسكى جرت فى مناسبات كثيرة بين بعض المثقفين الشيوعيين وبينى . وفى كل مرة كانت المحادثة تدور على نحو ما بينت .

معتقاً وعارضوا من ثم حربته الفكرية الخطرة التي تهر عن استقلاله المادى
النفسى بايمان العامل الشائع الذى يحتاج بحكم وضعه نفسه إلى الاعتقاد فى توجيهات
رؤسائه^(١).

هاهى إذن المادية التى يريدون منى أن اخارها بنسج... بروتيه (ملك مصر)
الذى لا يسك به أحد... مظهر كبير غامض متناقض . انهم يطلبون إلى أن اخار
اليوم بالذات بمطلق حرية الفكر ، وفى وضوح تام ؛ وما يبنى أن اخاره فى
حرية ووضوح وفى أحسن أحوال الفكرية هو مذهب يهدم الفكر . . . اننى
أعرف أنه لا يوجد سبيل آخر للتجاة والخلاص أمام الإنسان سوى تحرير
الطبقة العاملة . اننى أعرف ذلك قبل أن أكون مادياً وبمجرد الاستكشاف
البسيط للوقائع . اننى أعلم أن مصالح العقل فى جانب البروليتاريا . فهل يدهو
ذلك إلى أن أطلب إلى فكرى الذى ساقى إلى هذا أن يهدم نفسه بنفسه حتى
أفرض عليه رغم ذلك أن يتخلى عن مقاييسه ، وأن يفكر فى المتناقض ، وأن
يخترق بين دعاوى متعارضة وأن يفقد كل شىء حتى الوعى الواضح بنفسه وأن
يلقى بنفسه عمياناً فى سباق يبعث على الدوار الذى يؤدى إلى الإيمان ؟

كان يسكال يقول : اجلس على ركبتك وستؤمن ، ويجلور هذا المذهب مذهب
المادية ، ولكن إذا كان يبنى على وحدى أن أهبط على ركبتى ، وإذا كنت
أضمن بهذه التضحية سعادة البشر كان على بلا شك أن أوافق على ذلك ،
ولكن المسألة تقتضى التخلى من أجل الجيم عن حقوق حرية البقد وعن
الوضوح البديهى وعن الحقيقة آخر الأمر . ويقال لى أن كل ذلك سيد إلينا
مؤخراً ، ولكن لا دليل على ذلك ، كيف تمكنتى أن أعتقدى وعد أعطى لى

(١) فكما نرى لمسألة لينسكو العالم الذى كان يؤسس متجنس الوقت السياسة الماركسية
مع ضمان المادية ولم يلبث أن اضطر لى أن يضحج تأبياً لإيمانه للتضخيات هذه السياسة . ما هنا
دائرة مفرغة .

باسم المبادئ التى تهدم نفسها بنفسها ؟ أنا لا أعرف سوى شيء واحد : وهو أنه يجب اليوم بالذات أن يرفض فكرى نفسه . فهل وقت فى هذه المعضلة التى لا تقبل : وهى إما خيانة البروليتاريا من أجل خدمة الحقيقة أو خيانة الحقيقة باسم البروليتاريا ؟

وإذا نظرت إلى الإيمان المادى لا من حيث مضمونه ومحتواه ولكن من حيث تاريخه كظاهرة اجتماعية فإننى ألحظ بوضوح أنه ليس نزوة من نزوات المثقفين ولا مجرد غلطة فيلسوف ، ومهما بمدت فى فحصه فأتى أجده مقيداً بالموقف الثورى أو مشدوداً إليه . ان أول من أراد تخليص البشر من مخاوفهم ومن أغلالهم وأول من شاء محو المبودية فى محيطه هو بالإسم ابيقور الذى كان مادياً ، ولم تشارك مادية الفلاسفة الكبار أو مادية المجتمعات الفكرية بقدر ضئيل فى التهميد لثورة ١٧٧٩ . ويستخدم الشيوعيون كذلك بكل سرور دليلاً يشبه بمخاصته الدليل الذى تستخدمه الكاثوليكية فى الدفاع عن إيمانها من أجل حماية دعواها : « إذا كانت للمادية خاطئة — هكذا يقولون — فكيف تفسر أنها أدت إلى اتحاد الطبقة العاملة وأنها تبيح قيادتها فى النزاع وأنها جعلتنا بحنى هذه السلسلة من الانتصارات أثناء نصف القرن الأخير على الرغم من أشد الاضطهادات عنفاً ؟ » .

وليس هذا الدليل الكسفى الذى ينهض ويقوم على أساس النجاح اللاحق منعدم القيمة . فمن المؤكد أن للمادية اليوم فلسفة البروليتاريا تماماً على أساس أن البروليتاريا ثورية . ويحمل هذا للذهب الرهيب الكاذب أشد الآمال عنفاً وأكثرها نقاء ، وصارت هذه النظرية التى تفكر حرية الإنسان جنرياً أداة تحرر الإنسان الأكثر جنرية . وهذا يعنى أن مضمون المادية ملائم لتعبئة وتنظيم القوى الثورية . ويسى أيضاً أن ثمة علاقة عميقة بين وضع إحدى الطبقات .

للفطرية وبين التعبير للادى عن ذلك الوضع . ولكن لا يمكننا أن نستنتج من ذلك أن للمادية فلسفة أو أنها هى الحقيقة .

ويجب أن نحتوى للمادية على حقائق بطريقة لاشك فيها بقدر ما يتميز فلا متناسقا وبقدر ما تعبر عن وضع مائل وبقدر ما نجد فيها ملايين الناس أملاً وصورة لحالتهم . ولكن هذا لا يبنى إطلاقاً إنها بأكملها مذهب صحيح . ويمكن أن تنفض الحقائق التى تشملها وأن تفرق فى الخطأ من جديد ، ويجوز أن يمد الفكر الثورى حياً فى العلاج السريع إلى حل مسودة لبناء مؤقت سريع لوصولها ، وهذا هو ما يسمى بلغة النحاطين « الترقيع » أو « الرقعة » ، وفى هذه الحالة يوجد فى المادية أكثر جدلاً مما يستلزمه الرجل الثورى ، ويوجد فيها أيضاً أقل بحكم أن هذا « الترقيع » الاضطرارى للتبجّل للحقائق يمنعها من الانظام فيما بينها تلقائياً ومن الحصول على وحدتها الحقيقية .

وللمادية بلا أدنى اعتراض هى الأسطورة الوحيدة التى تتلام مع مقتضيات الثوريين ، ولا تذهب السياسة إلى أبعد من ذلك . فالأسطورة تخدّمها وهى تنبئها . ولكن من أجل دوام مشروع للمادية وقتاً طويلاً ، فإن احتياجها يكون أكبر إلى الحقيقة لا إلى الأسطورة . وعمل الفيلسوف هو تجميع الحقائق التى تخويها للمادية وإنشاء فلسفة ملائمة شيئاً فشيئاً تماماً كما تتلأم الأسطورة التزامات الثوريين ، وأفضل طريقة لاكتشاف هذه الحقائق أولاً وسط الخطأ الذى تستعمل فيه ، هى تحديد الالتزامات ابتداء من فحص واع لموقف الثورى وإعادة تهديد الطريق فى كل حالة ... هذا الطريق الذى تأدوا منه إلى إعلان التمثيل المادى للسكون ثم النظر فيما إذا لم تكن هذه الالتزامات قد حادت واستدترات عن معناها الأول فى كل مرة . قد تمنى هذه الالتزامات إذا خصلناها من الأسطورة التى تثقل عليها وتضع قناعاً فيما بينها وبين نفسها ...

قد تلمّض هذه الالتزامات مختلة خطوطاً كبيرة لفلسفة متسقة تعمل على اللاديد
لجود كونها وصفاً حقيقياً للطبيعة والعلاقات الإنسانية .

٢ — فلسفة الثورة

لقد كانت لعبة النازيين ومعاونيهم خلطاً الأفكار ، وتسمى نظام بيتان
باسم الثورة . وبلغ الأمر من المبتسب ميلنا امكن معه أن نقرأ في أحد الأيام
بالخط المريض في صحيفة الجيرب : « الثبات هو شمار الثورة القومية » .
ويصح إذن أن نذكر بعض الحقائق الأولية ، ولتصالح كل إفتراض سابق
سناخذ بتعريف بمدى لاحق يعطيه ١ . ماتيز للورخ إلى الثورة . يكون ثمة
ثورة في رأى ماتيز إذا صحت تغيير الأنظمة تعديل عميق في نظام لللكية .

وسنسمى الحزب أو الشخص المتنى إلى حزب ثورياً إذا كانت أفعاله
تمهد عن قصد لثورة مشابهة ، وأول ملاحظة يجب تقديمها أنه ليس من حظ
أى واحد أن يكون ثوريا . لاشك أن وجود حزب قوى منظم يهدف إلى
الثورة يمكنه أن يمارس جذبه للأفراد أو للجماعات من كل صنف ، ولكن
لا يمكن أن يصدر تنظيم هذا الحزب إلا عن أشخاص من ذوى حالة اجتماعية
مميّنة . أو بمباراة أخرى ، الرجل الثورى رجل متبوع ، ومن الواضح إننا
لا نشر عليه إلا بين المضطهدين . ولكن لا يكفي أن يكون المرء مضطهداً كي
يكون ثوريا ، قد نستطيع أن نمذ اليهود من بين المضطهدين . وذلك ميسر
أيضاً لبعض الأقليات السكانية في بعض البلاد . ولكن أغلب هؤلاء
مضطهدون داخل إطار الطبقة البورجوازية لسبب بسيط وهو أنهم يقاسمون
الطبقة التى تضطهدهم الامتيازات ويشاركون في صنع الظلم ويتنافسون على

السلطة ... فهم لا يستطيعون التمهيد لهم هذه الامتيازات دون وقوعهم في تناقض .

وبنفس الطريقة لن نسى التوميين الإقطاعيين في للمستعمرات أو السود الأمريكيين ثوريين على الرغم من أن مصالحهم قد تتفق مع مصالح الحزب الذي يمهّد للثورة ، ذلك أن نكاملهم في المجتمع ليس تاماً ، فما يطالب به الأولون هو العودة إلى الوضع الذي كانت عليه الأمور من قبل . إنهم يريدون استعادة سيادتهم وقطع الروابط التي تربطهم بالمجتمع للمستمر ، وحق السود الأمريكيون واليهود البورجوازيون إلى المساواة في الحقوق مما لا يتطلب أي تغيير بنائي في نظام للسلطة ، إنهم يريدون فقط أن يكونوا مشاركين في امتيازات مضطهدتهم فقط من أولى الأمر ، ومعنى ذلك في الواقع أنهم يعيشون عن تكامل أكثر إكتمالاً .

أما الثوري فيوجد في وضع معين بحيث لا يستطيع مجال أن يتقاسم هذه الامتيازات ، انه يستطيع أن يحصل على مطالبه عن طريق تعطيل الطبقة التي تضطهده ، وهذا يعني أن هذا الاضطهاد ليس مثل اضطهاد اليهود أو الزنوج الأمريكيين مجرد صفة ثانوية أو صفة جانبية في النظام الاجتماعي للمين ، بل ان هذا الاضطهاد على العكس مكون له ، فالثوري إذن مضطهد وحجر الزاوية في المجتمع الذي يضطهده في آن مما . أو بعبارة أوضح أنه لا غنى عنه لهذا المجتمع بوصفه مضطهداً . ومعنى هذا أن الثوري ينتمي إلى أولئك الذين يعملون من أجل الطبقة للسيطرة .

فالثوري بالضرورة مضطهد وعامل وبوصفه عاملاً هو مضطهد . ويمكن هذا الطابع للزدوج للنتج وللضطهد للتعريف بموضع الرجل الثوري ولكن دون التعريف الثوري ذاته . ولم يكن عمال الحرير في مدينة ليون بفرنسا أو

العمال باليومية في يونيو ١٨٤٨ ثوريين ، ولكن مشاعين أو عصاة . فقد
قاتلوا من أجل تحسين طفيف لصيرهم لا من أجل تغيير هذا الصير تغييراً
جذرياً ، وهذا يبنى أن وضعهم كان مقفلاً عليهم وأنهم قبلوه في مجموعه .
قد كانوا يقبلون أن يكونوا بهاياء وان يملوا بالآلات ليست ملكاً لهم وكانوا
يعترفون بحقوق الطبقة المالككة كما كانوا يخضعون لأخلاقها ، أو ببساطة ، لقد
كانوا يظالبون بزيادة رواتبهم في داخل حالة من جملة الأمور التي لم يتجاوزوها
ولا حتى اعترفوا بها .

أما الثوري فيمكن تعريفه عن طريق التجاوز للوضع الذي يكون فيه ،
ولأنه يتجاوز ذلك الوضع نحو وضع جديد بشكل جوهري يمكنه أن يلم به في
مجموعه التركيبي ، أو إذا شئنا انه يدفع بهذا الوضع إلى الوجود من أجله ككل
شامل . فابتداء من هذا التجاوز إذن نحو المستقبل ومن وجهة نظر المستقبل
يقوم بتحقيقه ، وبدلاً من أن يظهر في عينيهِ كبقاء قبلي نهائى مثلما يبدو في
عيني المضطهد للمستسلم ، فليس هذا الوضع الجديد بالنسبة إليه سوى لحظة كونية .
وما دام يريد تغيير هذا الوضع ، فلا بد أن يمتد به في الحال من وجهة نظر
التاريخ وأن يعتبر نفسه كندوب عن التاريخ .

وهكذا منذ البدء يهرب عن طريق مشروعية نفسه نحو المستقبل من
الجموع الذي يكتم أنفاسه ويستدير نحوه مع ذلك لتفهمة ، فهو يرى تاريخاً
بشرياً لا يكون إلا شيئاً واحداً مع مصير الإنسان ، ويكون التغيير الذي
يود تحقيقه فيه خطوة هامة على الأقل إذا لم يكن هو نفسه المدفوع . ويبدو
التاريخ له كمتقدم ما دام يحكم على الحالة التي يريد أن يسوقنا إليها بأنها أفضل
من الحالة التي توجد فيها حالياً . ويرى العلاقات الإنسانية في نفس الوقت من
وجهة نظر العمل ما دام العمل هو حصته .

ولكن العمل رابطة مباشرة وسط أشياء كثيرة بين الإنسان والسكون وهو استيلاء الإنسان على الطبيعة وهو في نفس الوقت نموذج أولى للعلاقة بين الناس . إنه إذن موقف أساسى للحقيقة الإنسانية داخل في وحدة مشروعة ويكون موجوداً ويسعى في نفس الوقت إلى إيجاد علاقة مع الطبيعة وعلاقة مع الآخر في الاستناد المتبادل بين بعضهما البعض ، وهو يعرف جيداً على أساس مطالبته بالتحرير بوصفه عاملاً بل إن هذا التحرير لا يمكن أن يتحقق فقط عن طريق تسكامل شخصه في الطبقة ذات الامتيازات . إن ما يفتقده على عكس ذلك تماماً ، هو أن تصبح علاقات التأزر التى يقيمها بينه وبين المال الآخرين ، النموذج نفسه للعلاقات الإنسانية ، فهو يتطلع إذن لتحرير الطبقة المضطهدة بأكملها ، وعلى عكس التأثير الذى يعمل بمفرده لا يفهم الثورى نفسه إلا في علاقات تأزره مع طبقته .

ولما كان الثورى شاعراً بالبناء الاجتماعى الذى ينتهى إليه فإنه يقضى بفعل الفعل من المعنى إلا اذا ارتبط بمصير الإنسان وبأمل كذلك في فلسفة تهتم فكراً بوضعه ، على أن تكون هذه الفلسفة كلية شاملة أى تعطى تفسيراً كلياً شاملاً للوضع الإنسانى . وبما أنه يمثل (من حيث هو عامل) بناء أساسياً في المجتمع ويقوم بدور الفصل بين الناس والطبيعة فليس أمامه إلا أن يتعامل بفلسفة لا تمبر أولاً وأساساً عن العلاقة الأصلية بين الإنسان والعالم من حيث هي فعل متسق لأحدهما مع الآخر على وجه التحديد . إذ أنه لما كانت هذه الفلسفة تولد من مشروع تاريخى ، ووجب أن تمثل طريقة معينة للتصور التاريخى الذى ارتضاه من ينادى بها ، فليها أن تقدم بالضرورة مجرى التاريخ كجبرى موجه أو كجبرى يمكن توجيهه على أسوأ الفروض . وبما أنها تولد من الفعل وتعود إلى الفعل الذى يتطلبها لإلقاء الضوء عليه ، فلن تكون تأملاً للعالم ، وإنما يجب أن تكون هي نفسها فعلاً .

ولفهم جيداً أنها لا تأتى لتتضاف إلى المجهود الثورى ، ولكنها لا تفرق عن هذا المجهود نفسه . إنها محتواة في المشروع الأصلى الخاص بالمامل الذى ينضم إلى حزب الثورة وهى موجودة ضمناً في موقفه الثورى ، لأن كل مشروع لتغيير العالم لا ينفصل عن مفهوم معين يكشف عن العالم من وجهة نظر التغيير الذى نرجو أن نحققه فيه . وسيتكون مجهود الفيلسوف الثورى إذن من استخلاص وفض الموضوعات الرئيسية الكبيرة الخاصة بالموقف الثورى . وهذا المجهود الفلسفى هو نفسه فعل . لأنه لا يمكن أن يستخلص هذه الموضوعات إلا إذا وضع نفسه في الحركة ذاتها التى تولدها ، والتى هى الحركة الثورية . فهذا المجهود فعل أيضاً لأن الفلسفة إذا أمكن إخراج مكنونها مرة جعلت الشائع أو المألوف أكثر وعياً بمصره وبمكانه في العالم وبثباته .

وهكذا يكون الفكر الثورى فكراً متموضعاً . انه فكر للضلعدين بقدر ما يثورون على نحو مشترك ضد الاضطهاد . ولا يمكنه أن يتكون من جديد بالنسبة إلى الذين يأتون من الخارج . يمكن تعلمه فقط إذا تم عن طريق استرجاع الحركة الثورية في النفس وإذا اعتبرناه ابتداء من الوضع الذى يصدر عنه . وينبئ ملاحظة أن فكر الفلاسفة المصادر عن الطبقة الحاكمة هو فعل أيضاً . وقد وضَّح نيزان ذلك جيداً في مؤلفه « كلاب الحراسة » انه فكر يهدف إلى الدفاع والحفاظة وللناهضة . ولكن يأتى نفسه عن مستوى الفكر الثورى من أن فلسفة الاضطهاد تسمى إلى إخفاء طابعها النفى أو البراجماتيكى . فبما أنها لا تهدف إلى تغيير العالم ، بل إلى ثباته ، صارت تعلم أنها تتأمله كالمو . أنها تواجه المجتمع والطبيعة من وجهة نظر للمعرفة البحتة دون أن تعترف إلى نفسها بأن هذا الوضع ينجح إلى دوام الحالة الحاضرة في السكون مع استمرارها في الاقتناع بإمكان معرفته أكثر من إمكان تغييره . وبأنه على أسوأ الفروض ينبغى أولاً معرفته إذ شئتوا تغييره .

وتجرى نظرية الرثانة المعرفية بوصفها فعلا سلبيا وراذعاً باعطاء الشيء ماهية
سكونية خالصة بعكس كل فلسفة للعمل تدرك للوضوع أو الشيء خلال
الفعل الذى يغيره باستخدامه . ولكنها تنطوى فى ذاتها على نفى للفعل الذى
تجربه ما دامت تؤيد أولوية للصرفة . بوجه تام وترفض كل مفهوم نفى
أو إرجاماتيكى للمعرفة . وينشأ امتياز الفكر الثورى من أنه يطلب ألا
يطاوعه فى الفعل . انه فكر شاعر بكونه فعلا . وإذا اعتبر هذا الفكر نفسه
مفهوما كليا لا يكون ، فذلك لأن مشروع العامل للضبط يد موقفا كليا
إزاء السكون بأكمله .

ولكن لما كان الثورى محتاجاً إلى تمييز الصحيح من الخطأ ، فإن وحدة
الفكر والفعل التى لا تنحل ، تتطلب نظرية جديدة فسمية للحقيقة . ولن يلائمه
المفهوم الإرجاماتيكى أو النفى لأنه عبارة عن مثالية ذاتية بسيطة محضة . ومن
أجل هذا اخترعت الاسطورة للمادية . فلها فضل إرجاع التفكير بحيث لا يكون
سوى صورة من صور الطاقة السكونية وبحيث يفقد بذلك وجهه الشاحب كزغب
النار . وفضلا عن ذلك فإن للمادية تقدم التفكير فى كل حالة كسلوك موضوعى
بين أنواع أخرى من السلوك . أى كسلوك استشارته حالة للعالم وارتد نحوها
لعمدٍ لهما .

ولكننا رأينا قبل هذا أن اللبدا الفكرى للفكر المشروط يهدم نفسه
بنفسه ، وسأوضح بعد قليل أن هذا ينطبق أيضاً بالنسبة إلى اللبدا الفكرى
الخاص بالتمثل الحتمى . ليس ثمة ما يدعو إلى تجميع أسطورة فى تكوين
الحلقات تصور بطريقة رمزية الفكر — الفعل . وإنما إلى هجر كل الأساطير
والعودة إلى الاقتضاء الثورى الحقيقى فى توحيد الفعل والحقيقة وتوحيد
الفكر والواقعية .

لا بد باختصار من نظرية فلسفية تدل على أن حقيقة الإنسان فعل وإن الفعل فوق الـكون لا يمثل إلا وحدة مع مفهوم هذا الـكون كما هو . أو بمباراة أخرى أن الفعل هو كشف للحقيقة في نفس الوقت الذى يكون فيه تمديلا لهذه الحقيقة^(١) . غير أن الأسطورة اللاديه كما رأينا هي علاوة على ذلك تمثيل تصويرى في وحدة خاصة بعلم القوانين الـكونية وبالحركة التاريخية وبملاقة الإنسان بالمادة وبملاقة الناس بعضهم ببعض أو باختصار بكل الموضوعات الثورية . فلا بد إذن من العودة إلى مفاصل الموقف الثورى وفحصها بالتفصيل للنظر فيما إذا لم تكن تستدعى شيئا آخر سوى التشخيص الأسطورى أو إذا لم تتطلب على العكس أساسا لفلسفة صارمة .

كل عضو في الطبقة المسيطرة هو إنسان ذو حق المي فهو بحكم مولده في وسط من الرؤساء مقتنع منذ طفولته بأنه مولود كى بأسم . وهذا صحيح بمعنى معين طالما أن والديه اللذين يصدران الأوامر قد أنجباه ليحل محلما . توجد وظيفة اجتماعية معينة تفتظره في المستقبل وهي التى سترك نفسه فيها على سجيته عندما يصير في السن المناسب ، وتشبه الحقيقة الميتافيزيقية الخاصة بشخصه . وهو أيضا بالنسبة إلى نفسه شخص أعنى مركب موضوع قبل كفل وكحق . وكان في انتظاره أهله من الأعيان وكان مقدرأ له أن ينتسب إليهم في الوقت المطلوب ولذلك فهو يوجد لأنه يملك حق أن يكون موجودا .

هذا الطابع المقدس للبورجوازى في نظر البورجوازى والذى يتبدى في حفلات تقدير واعتراف (مثل الخلاص و بطاقة الزيارة والاحاطة والزيارات التقليدية .. الخ ..) هو ما نسميه بالـكرامة الانسانية ، وتتدخل مفاهيم الطبقة

(١) وهذا هو ما يسميه ماركس «المادية العلمية» في موضوعات عن نوربراخ . ولكن

الحاكمة بأكلها هذه الفكرة عن السكراة . وعندما نقول عن الناس أنهم « ملوك الخلق » فيجب أن نفهم هذه الكلمة بأقوى مدانيها . فهم سلاطين الخلق بالحق الإلهي . وقد خلق العالم من أجلهم ووجودهم هو القيمة المطلقة والرضية تماما للروح التي تملي ممناها إلى العالم . وهذا هو ما تمنيه عن أصالة كل الأنظمة الفلسفية التي تؤكد أولوية الذات على الموضوع وتصكوبين الطبيعة بالنشاط الفكري . ومن المسلم به في هذه الظروف أن يكون الإنسان كأندافوق طبيعي . وما يسمى الطبيعة هو مجموع ما يوجد دون امتلاك حق الوجود .

فالطبقات الكادحة تشمل بالنسبة إلى الرجال المقدسين جزءا من الطبيعة . ولا يجب أن يأمرؤا . يجوز في المجتمعات الأخرى أن يكون مجرد ميلاد العبد داخل بيت الأسرة سببا في إعطائه هو أيضا طابعا مقدسا : وهو الميلاد من أجل الخدمة ، أى أن يكون الرجل ذو الواجب المقدس أمام الإنسان ذى الحق للقدس . ولكن لا نستطيع أن نصل إلى هذا الحد في حالة البروليتاريا . ليس لأبن المامل اللولود في الكفر البعيد وسط الزحام أى اتصال مباشر بالطبقة الرفيعة المالكة . وليس له شخصيا أى حق فيما عدا الحقوق التي يمددها القانون وليس ممنوعا بالنسبة إليه إذا استحوذ على هذه النعمة الخفية التي يسمونها بالاستحقاق أن يقبل في ظروف معينة وباحتياطات معينة داخل الطبقة المالية : وعندئذ سيصير أبه وابن أبه رجالا من ذوى الحقوق للقدسة .

فليس هو إذن سوى كائن حي أو كثر الحيوانات انتظاما . وقد شعر الناس جميعا بما في افئدة طبيعي التي تستخدم في الدلالة على السكان الأصليين بالبلاد الخاضعة للاستعمار من وضاعة . فرجل البوك ورجل الصناعة والدرس نفسه من المعاصرة ليسوا الطبيعيين في أى بلد . أنهم ليسوا طبيعيين على الإطلاق . على العكس يشعر السكادح بأنه طبيعي . وتأتى كل واحدة من الأحداث في

حياته لتكرر له عدم أحقيقته في الوجود . فوالله لم يأتيا به إلى العالم من أجل أية غاية خاصة ، ولكن عن طريق الصدفة من أجل لا شيء . على أحسن تقدير لأهما كانا يحبان الأولاد أو لأهما تأثرا بدعاية معينة أو لأهما أرادا الاستفادة من الامتيازات التي تعطى للأسر ذات الأولاد الكثيرين . لانتظره وظيفة خاصة وإذا تعلم فليس ذلك من أجل إعداد له لممارسة الكهانة كهنة ، وإنما للسماح له فقط بمواصلة وجوده الذي لا مبرر له والذي يتولاه منذ ميلاده .

إنه يعمل كيا يعيش ولا يكفى أن يقال أن ملكية نتاج عمله تسلب منه ، أنهم يسلبونه معنى العمل الذي يقوم به طلالا أنه لا يشعر بنفسه متضامنا مع المجتمع الذي ينتج من أجله . وسواء كان عمله يدويا أو للتدبير فهو يعرف أنه يمكن إحلال غيره محله . بل إن الاحلال للتدخل بين العمال بعضهم بعضا هو الطابع المميز للعمال . ويكون تقدير عمل الأطباء وأرجال القانون وفقاً للكيف ، أما تقدير عمل العامل البعيد فيتوقف على السكم . ويشعر بنفسه خلال ظروف وضعه كالموجود كان عضواً من نوع حيواني : هو النوع الإنساني .

وكما بقي في هذا المستوى بدت له حالته طبيعية . وسيتابع من ثم حياته كما بدأها مصحوبة بشورات مفاجئة إذا اشتد الشعور بقسوة الاضطهاد ولكن بطريقة مباشرة . ويمتاز الثوري هذا الوضع ما دام يريد تفسيره وهو يعتبره فعلا من وجهة نظر إرادة التفسير هذه . ويلزم أولا ملاحظة أنه يريد تفسير ذلك الوضع من أجل طبيقته بأكامها لا من أجله هو نفسه . وإذا لم يفكر إلا في نفسه ، يمكنه على وجه التعديد أن يتأخر نطاق النوع وقبول القيم الخاصة بالطبقة المسيطرة . ومن السليم به إذن أنه سيقبل قبلية الطابع للقدس للرجال ذوي الحق الإلهي وذلك لفرض واحد وهو أن يستفيد منها بدوره .

ولكن بما أنه لا يملك التفكير في إطار هذا الحق الإلهي الناجم أصلا من

الضبط الذى يود تعطيمه على وجه التحديد أمام طبقته بأكلها... فلن تكون أول خططه هى معارضة حقوق الطبقة الحاكمة . ففى نظره لا يوجد هؤلاء الناس أصحاب الحق الإلهى . وهو لم يقاربهم ولكنه يخمن أنهم يزاولون وجوداً مثل وجوده نفسه فى غموضه وعدم تبريره ، وهو يخالف أعضاء الطبقة التى تنفذ الاضطهاد ، فى أنه لا يسمى إلى نبذ أعضاء الطبقة الأخرى من الطائفة البشرية ، ولكنه يريد أولاً أن يسلم عنهم هذا الطابع السعوى الذى يجعلهم ذوى مهابة فى أعين أولئك الذين يضطهدونهم .

وفضلاً عن ذلك فهو ينكر فى حركة تلقائية تلك القيم التى بدأوا بفرضها ، وإذا كان صحيحاً أن خيرهم قبلى ، فستصلب الثورة بالتسمم فى صميم ماهيتها . ذلك أن النهوض ضد الطبقة العليا سيكون فى هذه الحالة نهوضاً ضد الخير العام . ولكنه لن يفكر فى إحلال خير قبلى آخر محل هذا الخير لأنه لا يقف فى المرحلة البناءة . وهو يريد فقط أن يتخلص من كل القيم والقواعد السلوكية التى جدها الطبقة الحاكمة لأن هذه القيم والقواعد لا تمدو أن تكون إيقافاً لسلوك يتهدف بطبيعتها إلى امتداد حالة الوضع القائم .

وما دام يريد تغيير التنظيم الاجتماعى ، فينبغى له أولاً أن يرفض فكرة أن العناية الإلهية قد حلت فى موضع الرئاسة بمؤسسته . ويمكنه الأمل فى إحلال واقعة أخرى تناسبه محل العناية الإلهية فى حالة واحدة فقط وهى أن يعتبر هذه العناية كواقعة ، وفى الوقت نفسه يتميز الفكر الثورى بأنه إنسانى ، وهذا التأكيد « نحن أيضاً بشر » يوجد فى أساس كل ثورة ، وبهذا يفهم الثورى جيداً أن مضطهديه بشر .

لا شك أنه سيكون عتياً إزاءهم وسيعى حينئذ لتعطيم عبوديتهم ولكنه إذا اضطر إلى هدم بعض حيواتهم فيحاول أن ينقص ذلك الهدم إلى أقل ما

يمكن وسيؤدي هذا في حدود ضيقة جداً لأنه في حاجة إلى خبراء وإلى تصميمات . وهكذا تحمل أكثر الثورات دموية الثنائمات على الرغم من كل شيء . ذلك أن الثورة قبل كل شيء امتصاص والتهام للطبقة صاحبة الاضطهاد بواسطة الطبقة المضطهدة . وعلى عكس الحارب من الخدمة أو المنجى للأقلية المذبذبة الذي يود الارتفاع إلى مستوى أصحاب الامتيازات والقشبه بهم يريد الثوري المبعوط بهم إلى مستواه وإلى نفسه متكرراً قيمة امتيازاتهم . وبما أن الاحساس للتصل بمرضيته يحته على الاعتراف أمام نفسه بأنه واقعة غير مبررة فهو يعتبر الناس من أصحاب الحق الإلهي كأول كانوا وقائع بسيطة مشابهة له .

فليس الثوري إذن رجلاً يطلب استرداد حقوقه ، ولكنه على العكس هو الرجل الذي يهدم فكرة الحق نفسها ويوجها كنتاج للعادة والقوة . ولا تنهى انسانيته على الكرامة الانسانية ، لأنه على العكس يفكر على الإنسان كل كرامة خاصة : والوحدة التي يريد أن يدمج فيها كل نظراته ونفسه ، هي وحدة النوع الانساني لا وحدة السلطة الإنسانية .

هناك نوع انساني وهو مجرد ظهور عرضي لا مبرر له . وقد أدت ظروف نموه إلى نوع من الاختلال الداخلي . ومهمة الرجل الثوري هي أن يجعل هذا النوع الانساني يستعيد اتزاناً أكثر عقلية فيما وراء حالته الحالية . والطبيعة تقفل نفسها على الإنسان وتمتصه مثلما أخلق النوع نفسه على الإنسان صاحب الحق الإلهي وامتنعه ، فالإنسان واقعة طبيعية ، أما الإنسانية فنوع بين أنواع أخرى .

وبهذه الطريقة فقط يظن الثوري أنه يستطيع الإفلات من تصويغات (أو تضليلات) الطبقة صاحبة الإمتيازات ، والانسان الذي يجعل من نفسه إنساناً طبيعياً لا يمكنه إطلاقاً أن يعزل بالبعوض إلى الأخلاق القلبية ، وتبدو للمادية

إذن وهي تقدم إليه المساعدة ، إنها ملحة الواقع الشعرية . ولا شك أن الروابط التي تقيم نفسها خلال العالم المادى ضرورية . لكن تبدو الضرورة وسط وضع مرضى أصيل . إذا كان الكون موجوداً أمكن تنظيم نمو حالاته وتتابعها بواسطة قوانين . ولكن ليس ضرورة أن يكون الكون موجوداً أو أن يكون نعمة وجود عموماً طالما أن طابع الاحتمال أو طابع الامكان العرضى للكون يتصل فيما بينه وبين نفسه خلال كل الارتباطات وأكثرها صرامة في كل واقعة خاصة .

ويمكن أن يحدث تعديل في كل حالة تتحكم فيها من الخارج حالة سابقة إذا ركزنا فعلنا على أسبابها . ليست الحالة الجديدة أكثر طبيعية أو أقل طبيعية من الحالة السابقة إذا عتينا بهذا أن الحالة الجديدة غير مؤسسة على حقوق وأن ضرورتها نسبية فحسب . وبما أن الأمر يتعلق بحس الإنسان داخل العالم في نفس الوقت ، فقد حققت المادية مميزة باختراعها أسطورة فظة عن أصل الأنواع من شأنها أن ترجع صور الحياة الأكثر تعقيداً إلى الصور الأكثر بساطة . وليس الأمر أمر مجرد احلال السبب محل الغاية في كل حالة ، بل كذلك أمر إعطاء شكل مقاطعة « الابينال » الفرنسية حيث حلت الأسباب في كل مكان محل الغايات الى العالم .

ويتضح سلفاً من موقف أول وأكثر كبار اللادين سذاجة وهو ايقور أن للذهب للادى قام دائماً بأداء تلك الوظيفة ، فهو يعترف بأنه يمكن أن يكون عدد لا نهائى من التفسيرات المختلفة صحيحة أيضاً مثل للادية ، أى أنه يمكن أن تميز هذه التفسيرات التفاتاً دقيقاً للثلث إلى الظواهر . لكنه يتعدى أن يكون من بينها تفسير واحد يخلص الإنسان من مخاوفه على نحو آتم . وإذا كان الإنسان من أصحاب اللامانة فلا تنشأ مخاوفه الأساسية من اللوث أو مجرد إله

فلس ، ولكن من مجرد أن حالة الأشياء التي يمانى منها قد أصبحت وتأيدت بفضل غايات عالية مجبوبة . ومن ثم فشكل موجود لتعديل الإنسان سيكون خاملاً وعابثاً وسينزلق بأس رقيق إلى داخل أحكامه وسيمسحه من نقي أى تحسن بل من مجرد تصوره .

وقد حُفِظَ إيتور من الموت ذلك الطابع الأخلاقى الذى تسرب اليه من اسطورة محاكم العالم السفلى فردة بذلك إلى مجرد واقعة . وهو لم يحذف الأشباح ، ولكنه خلق منها ظواهر فزائية بحثة ، وهو لم يمرؤ على حذف الآلهة ولكنه هبط بها إلى حد أن صارت نوعاً إلهاً لا علاقة له بنا ، وانتزع منها القدرة على أن تخلق نفسها بنفسها وبين أنها نشأت مقلداً بفعل انسياب القدرات .

ولكن حتى هنا أيضاً هل هناك ضرورة توجب حق الاسطورة للادية التي قامت بالتعلمة والتشجيع ؟ أن ما يستلزمه وحى الثورى هو ألا يكون لامميزات الطبقة للمستقلة أى تبرير أن تكون العرضية الأصيلة التي يمدحها في نفسه داخله أيضاً في تكوين الوجود بما في ذلك وجود مستغليه وأن يمكن أخيراً تخطي نسق القيم الذي بناء أسياده والذي يهدف إلى منع وجود حصى المزاي والنزوع به نحو تعظيم العالم الذى لم يوجد بعد والذي يستبعد كل الامتيازات من حيث الحق ومن حيث الواقع .

ولكن من للشاهد أن الثورى موقفاً مزدوجاً حيال الطبيعة . فهو من ناحية يقفز في الواقع إلى الطبيعة وهو مهيمر معطيه . ولكنه ينادى من ناحية أخرى بالطالبة بإحلال التطابق العقلى للعلاقات الانسانية محل الاختلاط الصادر عن الطبيعة بلا ابصار . وتمين للاركية المجتمع للمستقبل بتعمير مستخدمه وهو

ضد الطبيعية . وهذا يعنى أن المطلوب هو انشاء نظام انسانى تقوم قوانينه على أساس نقي القوانين الطبيعية على وجه التحديد . ومن المفهوم بلا شك أن هذا النظام لن ينتج إلا مطاعة لتعليمات الطبيعة أولا .

ولكن من الضروري أن يتصور هذا النظام الإنسانى نفسه فى قلب طبيعة تمهد إلى نفيه ، فالحقيقة أن تمثل القانون يسبق انشاء القانون فى المجتمع المادى للطبيعة بدلا من أن يكيف القانون اليوم فى المذهب للادى تمثلنا له . فى عبارة موجزة يعنى الانتقال إلى معاداة الطبيعة أو إلى النزعة ضد طبيعة احلال عالم الغايات (أو للندبة الغائية) محل مجتمع القوانين .

ولا شك أن الثورى يحترس من القيم ويرفض الاعتراف بأنها بتابع تنظيميا أفضل للطائفة البشرية ، إذ أنه يخشى أن تؤدي العودة إلى القيم إلى تضليلات أو تصويغات جديدة ولو بطريق غير مباشر ، ولكن من ناحية أخرى مجرد واقعة قبوله التضعية بحياته من أجل نظام لا يفكر اطلاقا فى رؤيته حاصله بالفعل تقتضى أن يقوم هذا النظام للمستقبل ، الذى يبرر جميع تصرفاته والذى لن يستفيد منه أو يستمتع به ، على الرغم من ذلك ، بوظيفة القيمة بالنسبة إليه . وماهى إذن القيمة فى الحقيقة إذا لم تسكن نداء المالم يوجد بعد ؟^(١) .

فمن أجل تقدير هذه المقضيات المختلفة يجب أن نستبعد فلسفة ثورية الأسطورة للادية وأن نحاول بيان :

١ — أن الانسان لا تبرر له ، وأن وجوده عرضى من حيث أنه لم يخلق

نفسه ولم تخلقه أية عناية إلهية .

٢ — بالتالى يمكن تخلى نظام جماعى يقيمه البشر والمعبور نحو

نظم أخرى .

(١) يوجد هذا الصوفى مرة أخرى فى الأحكام التى يحملها الشيوعى ضد خصومه ذلك أن المادية تحرم عليه فى النهاية أن يحكم بأن البورجوازي ليس سوى نتيجة ضرورية سارمه أما مناخ جريدة الإيمانية (الانسانية) فهو الانحطاط الأخلاقى .

٣ — أن نظام التيم المتبع في أى مجتمع يمسك بناء هذا المجتمع ويمد إلى المحافظة عليه .

٤ — أنه يمكن دائماً تخطي هذا النظام نحو نظم أخرى لم تدرك على نحو واضح طالما أن المجتمع الذى سوف تعبر عنه هذه النظم الأخرى لم يوجد بعد وإن كانت محسوسة أو على الأصح نتيجة اختراع مجهود أعضاء المجتمع أنفسهم من أجل تخطي مجتمعهم .

إن الكادح يمشى عريضته الأصيلة وعلى الفلسفة الثورية أن تحسب حساب ذلك . ولكنه قبل ، وفى نفس الوقت الذى يمشى فيه عريضته ، وجود مستغليه الخس والقيمة المعلقة انطاسة بالفاهيم التى أنتجوها ، ولا يصبح ثورياً إلا بحركة اجتياز تبعث الشك فى هذه الحقوق وتلك المفاهيم ، وعلى الفلسفة الثورية أن تفسر قبل كل شئ ، إمكان حركة الاجتياز هذه . ومن الواضح أنه لن يملك استقاء يدومها ولغيرها أصلها من الوجود للادى والطبيعى البحث لفرد طالما أنه يستدير نحو هذا الوجود كى يحكم عليه من وجهة نظر المستقبل .

وإمكانية الاتصال عن وضع من الأوضاع من أجل اتخاذ وجهة نظر معينة عنه (وجهة نظريست مرفقة بمحنة بل هى فهم وعمل لا فكاًك بينهما) ، هى على التصديدا نسميه الحرية . وأية مادية مهما كانت ، لن تفسر هذه الامكانية . فيمكن أن تدفن سلسلة من الأسباب والسببات نحو اتينان حركة أو أداء سلوك سيكون هو نفسه مسبباً وسيمدل من حالة العالم . ولكن هذه السلسلة تحول بين وبين الاستدارة نحو وضئ كى أضنه فى كليته . وباختصار لا يمكن هذه السلسلة أن تحسب حساب وعلى الطبقة الثورية .

لاشك أن الجلل للادى موجود لتفسير وتبرير هذا الاجتياز نحو المستقبل . ولكن يصغر مجهوده عموماً فى وضع الحرية داخل الأشياء لاداخل

الإنسان وهذا خلف . فلن نستطيع حالة العالم إطلاقاً خلق الوعى الطبقي . ويعرف الماركسيون ذلك جيداً حتى أنهم يمتدنون على الأنصار — أى على فعل واع متسق — من أجل تأصيل الجوع وإبراز هذا الوعى عندها جهيل جداً ولكن من أين يستمد هؤلاء الأنصار أنفسهم مفهومهم عن الوضع ؟ ألا ينبغي أن يكونوا قد انفصلوا فى لحظة معينة وتراجعوا بعض الشيء ؟

على أى حال فإنه من المناسب أن نكشف للتورى أن القيم المؤسسة هى معطيات بسيطة كي تتعاضى أن يضله أسياده التقدماء . ولكنها إذا كانت معطيات وبالتالى قابلة للتعطى والاجتياز فليس ذلك بسبب كونها قيماً . ولكن بحكم أنها مبنية ومؤسسة ، وحق لا يخضع للتضليل والتصوير هو نفسه (التورى) فلا بد من أعطائه الوسائل التى يفهم بها أن المهدف الذى يتابعه — سواء سماه ضد طبيعية أو مجتمعاً بغير طبقات أو تحريراً للإنسان — هو أيضاً قيمة . وإذا كانت هذه القيمة لا تقبل التضخية فلذلك لسبب بسيط وهو أنها لم تتحقق .

وهذا هو ما أحس به ماركس فضلاً عن ذلك عندما كان يتحدث عن ما فوق الشيوعية وما أحس به تروتسكى عندما كان يتحدث عن الثورة الداعة. ان للوجود المرضى هو الذى لا مبرر له ولكن يتمتع بالحرية ويقفز بأكمله إلى مجتمع يضطهده ولكن يقدر على تخلي هذا المجتمع بالجهود التى يبذلها لتغييره . هذا هو للوجود الذى يدعيه الرجل التورى عن نفسه . وتضله اللثالية من حيث تقييدها له بحقوق وقيم معطاة سلفاً . أن اللثالية تخفى عنه قدرته على اختراع طريقه الخاصة ، ولكن المادية تضله أيضاً حين تسلبه الحرية ، فاللفة الثورية يجب أن تكون فلسفة ذات طابع عال أو فلسفة علو .

غير أن الثورى نفسه — وقبل أى نوع من السفطة — يحترس من الحرية ، وهو على حق . فلا ينقصه إطلاقاً الأنبياء الذين يلقون فى روعه أنه حر : وكان ذلك من أجل خديعته فى كل مرة . ولم تعمل الحرية الرواقية والحرية المسيحية والحرية عند برجسون إلا على تعزيز أغلاله باخفافها عنه . وهى تنهى كلها إلى نوع من الحرية للجوانية التى يمكن للره الاحتفاظ بها فى أى وضع . وهذه الحرية للجوانية تضليل مثالى خالص : وهم يراعون جيداً تقديمها بوصفها الشرط الضرورى للفعل ، وفى الحق هى استمتاع محض بنفسها وإذا لم يكن ابيكتيت (الفيلسوف الرواقى الذى وقع فى الرق) ثاراً فى الأغلال والسلاسل التى قيدوه بها فلائنه كان يحس بأنه حر ولأنه كان يستمتع بحريته . وعلى ذلك فكل حالة تعادل أية حالة من الحالات . . حالة العبد تعادل حالة السيد . . فلم يراد التمييز ؟

إن هذه الحرية تنتهى فى الواقع إلى أن تكون إثباتاً وتأكيداً واضحاً إلى حد ما عن استقلال الفكر الذاتى ، ولكن عندما تمنع هذه الحرية الإستقلال إلى الفكر فإنها تقوم بفصله عن الوضع — فادام الحق كلياً يمكن أن نرى الحق فى أية حالة — وتقوم بفصله أيضاً عن الفعل — فادام القصد وحده يتوقف علينا فإن الفعل يخضع وهو يتحقق لضغط قوى العالم الحقيقية التى تشوهها وتجعله غير معروف لدى فاهه نفسه ، فهناك مائدته للعبد تحت اسم الحرية الميتافيزيقية : أفكار مجردة ومقاصد فارغة ، وفى نفس الوقت تلزمه أوامر سادته وضرورة العيش بأفعال خشنه ومجسمة وتفرض عليه تكوين أفكار تفصيلية عن اللادة والأداء .

الواقع أن المنصر المحرر السكادح هو العمل ، وبهذا المعنى العمل هو أولاً الثورى ، من المؤكد أنه موجه ويأخذ فى أول الأمر شكل عبودية العامل ،

وليس صحيحاً أن العامل كان سيختار أداء هذا العمل في هذه الظروف وفي هذه الحصة من الزمن من أجل المرتب اللالئ إذ لم يُقرض عليه هذا العمل ، ويذهب صاحب العمل إلى تحديد حركات العامل وأنواع سلوكه مقدماً بالنسبة لذلك حداً من الصرامة أكبر من صرامة السيد القديم ، فهو يحل محل العامل إلى عناصره ويحذف بعضها من اختصاصه ليسهل بتنفيذها إلى عمال آخرين وينقص نشاط العامل التركيبي الواعي إلى أن يبدو مجموعة من الحركات المسكورة إلى مالا نهاية ، وهكذا ينزع صاحب العمل إلى تجبيس العامل داخل حالة الشيء الخاضع البسيط مماثلاً بين سلوكه وبين اختصاصاته .

لقد ذكرت مدام دي ستال مثلاً مذهلاً بصدد الرحلة التي قامت بها إلى روسيا في أوائل القرن التاسع عشر : « كان كل من العشرين عازماً (من أوركسترا الميبد الروس) يؤدي نوتة موسيقية واحدة بعينها ، في كل مرة يأتي دورها ، وهكذا كان كل من هؤلاء الرجال يحمل اسم النوتة للموسيقية للوكل إليه تنفيذها ، ويقال عند مروره : ها هي الصول أو اللي أو الريه الخاصة بالسيد ناريشكين » . هاك هو الفرد الذي تمحدد باختصاصه الدائم الذي يقوم بتمرينه مثل النقل الذري أو درجة حرارة الانصهار .

وليس ما يسمونه بالتيلورية الحديثة شيئاً آخر سوى هذا ؛ يصير العامل رجل عملية واحدة يعيدها مائة مرة في اليوم ، ولم يصبح بذلك سوى شيء وسيكون من العبث الطفولي أو اللقيط أن تطلب إلى إحدى العاملات في خياطة جلود الأحذية أو إلى العاملة التي تركب مؤشرات الميلاء في أجهزة مقاييس سرعة السيارات الفورد الاحتفاظ بحريتها الجوانية في التفكيك وسط العمل الذي يقمن بالتزاماته . ولكن يعطى العامل في نفس الوقت ذخيرة من التحرير

الحقيقي لأنه حتى في أكثر الأحوال تطرقاً يكون أولاً نفيًا للنظام المرضى
الخاضع لأهواء وأمر السيد ، ففي العمل لا يعمل الكادح بإرضاء السيد ويهرب
من عالم الرقص والأدب والرسميات وعلم النفس ، وليس له أن يمنح ما يدور
خلف أعين رئيسه إذ لم يجد تحت رحمة الزناج : فنلؤكد أن عمله مفروض
عليه أصلاً ويسرق منه النتائج في النهاية ، ولكن بين هذين الحدين يعطيه
العمل السيادة على الأشياء ، فالعامل يدرك نفسه كإمكانية تغيير شكل الشيء
للأدى إلى ما لا نهاية بالاشتغال فيه وفقاً لقواعد عامة معينة .

أو بمباراة أخرى إن حتمية للادة هي التي تعطيه الصورة الأولى للحرية
التي تخصه ، فالعامل ليس حتمياً أو جزمياً مثل العالم ، إذ أنه لا يعمل من
الحتمية مصادرة ذات صيغة مرعبة ، ولكنه يمشي هذه الحتمية في حركاته .
في حركة الترام الذي يضرب مسار التمشيم أو الذي يحتضن المثلة ، وقد
فقدت فيه هذه الحتمية إلى حد يبعثه عن السبب الخفي الذي يجمع نتائج الفعل
من أن ينتج في حالة عدم إنتاج المفعول للطوب دون أن يفترض أية نزوة في
الأشياء أو أي انقطاع فجائي عارض للنظام الطبيعي ، وفي أعمق أعماق عيودته
في نفس اللحظة التي تحمله لذته في السيادة إلى . . . يمنحه الفعل الحرية وهو
يعطيه حكم الأشياء واستقلال الأخصائي الذي لا يملك السيد حياله شيئاً . . .
ولهذا السبب هيته ارتبطت فكرة التحرير عنده بفكرة العجزية .

فهو لن يعرف في الواقع الإمساك بحريته كعامل أمام آلة الاستعداد طالما
أنه في نظر السيد أو في نظر الطبقة المستفيدة شيء على وجه التحديد ، ولا
يعرف أنه حر بالصفات الفكر إلى نفسه ، ولكنه يتخطى حالته كعبد بواسطة
فعله في الظواهر التي تميد إليه صورة حرية حقيقية هي حرية تعديل هذه
الظواهر بنفس طابع الصرامة في تسلسلها . ومادامت مسودة حريته الحقيقية

تظهر له في حلقات الوصل لسلال الحميميات فليس من المستغرب أن يهدف إلى إحلال علاقة الإنسان بالشىء محل علاقة الإنسان بالإنسان التى تتمثل أمام عينيه كملاقة حرية طاغية تفرض طاعة مشيئة ، ولما كان الإنسان الذى يصحكم في الأشياء هو بدوره شىء في النهاية فهو يرغب من وجهة نظر أخرى في إحلال علاقة الشىء بالشىء محل علاقة الإنسان بالإنسان.

وهكذا تبدو له الحممية من حيث تمارسها مع علم نفس السلوك الأخلاقى كما لو كانت فكراً مطهراً كدقاوة للتطهيرين . ويعود إلى شىء لينظر إلى نفسه بوصفه شيئاً حقيقياً ، وإذا تم له ذلك يقوم في اللحظة نفسها بتحرير نفسه من الحرية المخيفة الخاصة بأسياده لأنه يجرم معه داخل حلقات الوصل في الحممية . ويعتبرم بدوره كأشياء مفسراً أو امرهم ابتداء من وضعهم وراثتهم وتاريخهم أى بالتلف بهم إلى الكون . إذا كان كل الناس أشياء لن يوجد عبيد ولن يوجد سوى كادحين في الواقع .

ويتحرر العبد على نحو ما تحرر شمشون حين قبل أن يدفن تحت حطام للمعبد على شرط أن يعفى الفلسطينيين بفنائهم . . يتحرر العبد كذلك بالنساء حرية أسياده مع حريقه وبأن يتعلمهم وإياه اللادة ، ومن ثم كان المجتمع المتحرر الذى يتصوره بخلاف مدينة النابات أو جمهورية النابات في فلسفة الفيلسوف الألمانى كانط ، فهم لا تتأسس على الاعتراف المتبادل بالحرية ، ولكن بما أن العلاقة المحررة هي علاقة الإنسان بالأشياء فإن العبد هو الذى سيضع البناء الأساسى في هذا المجتمع ، ويكفى البناء علاقة الضغط والاضطهاد بين الناس حتى تستدير كل من إرادة العبد وإرادة السيد القتين تستنفدان فتسبهما في صراع أحدهما ضد الأخرى يكفى البناء علاقة الضغط والاضطهاد بين الناس حتى تستدير كل من إرادة العبد وإرادة السيد

بأن كلهم نحو الأشياء ، وهكذا يصبح المجتمع المتحرر مشروعاً معسجماً ومتوافقاً لاستغلال العالم .

وبما أن هذا المجتمع ناتج عن امتصاص الطبقات للميزة وأنه يتحدد بالمثل أى بالفعل فى اللادة . . وبما أن هذا المجتمع نفسه خاضع لقوانين الحمية فقد تمت استدارة الحلقة وانقل العالم ، والواقع أن الثورى يخالف التأثير فى أنه يريد نظاماً ، وبما أن الأنظمة الروحية التى تقترح عليه هى دائماً صورة تصوفية إلى حد ما عن المجتمع الذى يضطهدفه فهو (الثورى) يختار النظام المادى ، والنظام المادى معناه النظام الفعالم الإيجابى الذى يمثل بداخله كسبب ومسبب معاً ، وهما هنا أيضاً تنطوع المادية بمجموعته .

وتعطى هذه الأسطورة الصورة الأكثر دقة عن المجتمع الذى تستبد منه الحريات ، وكان أوجست كوت يبرفها بأنها للذهب الذى يستهدف شرح الرفيع بالسافل . ومن السهل به أن كلات رفيع وسافل لا تؤخذ هناك فى معناها الأخلاقى ولكنها تشير إلى صور معتدة إلى حد ما من صور التنظيم . ولكن يعتبر العامل على وجه التحديد كأفضل فى حى من ينذيه ويعميه ، وتعتبر الطبقة صاحبة السلطة نفسها عن أصالة كطبقة أهل . وبما أن الأبنية الداخلية أكثر تعقيداً ودقة فى هذه الطبقة فلذلك كانت هى التى تنتج للفاهيم والثقافة وأنظمة أو أناس القيم . وتجميع الطبقات العليا فى المجتمع إلى تفسير ماهر أدنى بما هو أهل ، إما باعتباره اعطاطاً لما هو أهل أو باعتباره موجوداً بقصد خدمة احتياجات الأهل . ويرتفع هذا النموذج للتفسير بطبيعة الحال إلى مستوى مبدأ التفسير الكونى . والكادح يقبى على المكس التفسير بالأدنى أى بالأحوال الشرطية الاقتصادية والصناعية والبيولوجية فى النهاية لأنه يحمل منه شخصياً سداً للمجتمع بأكملة . وإذا لم يكن الرفيع سوى صلدور من

السفل فلابد ألا تكون الطبقة المتميزة أكثر من ظاهرة تامة أو ظاهرة بالإضافة . ذلك أن الكادحين إذا رضوا خسة تلك الطبقة فلها تذبل وتموت لأنها ليست شيئاً في نفسها .

ويمكن التوسع في هذه النظرة المصيبة وعمل مبدأ تفسيري علم منها حتى تولد المادية ، وينفذ التفسير للادى ليكون بدوره — أى تفسير البيولوجي بالطبيعي الكيميائي وتفسير الفكر بالمادة — تبريراً للموقف الثوري ، فهذا للموقف الثوري يحمل من الحركة النائرة الثقافية للكادح ضد الطبقة للسيطرة أسطورة منطقية أو طريقة كلية لوجود الحقيقة .

وها هنا أيضاً تسطى المادية إلى الرجل الثوري أكثر مما يحتاج إليه ، لأن الثوري لا يستلزم شيئاً آخر سوى السيطرة على الأشياء ، وصحيح أنه كسب بالعمل تقديراً مضبوطاً بالحرية ، فالحرية التي انكست عليه بواسطة فعله واشتغاله بالأشياء هي حرية بسيطة جداً عن حرية الفكر الرواقية المجردة . أنها حرية تتهدى في وضع خاص التي بالسامل إليه من طريق صدقة ميلاده أو عن طريق نزوة أو مصلحة سيده ، وهي تظهر أيضاً في مشروع لم يبدأ بمحض رغبته ولن يصل إلى منتهاه ، بل أنها لا تتميز من التزامه نفسه وسط هذا للشروع ، ولكنه إذا تنبه لحرجه في أحق أحماق حريته فذلك لأنه يقيس فاعلية أو إيجابية فعله واشتغاله الحقيقي .

وهو لا يملك الفكرة الخالصة عن الاستقلال الذاتي الذي لا يستفيد منه ولكنه يعرف قوته التي تتناسب مع فعله ، وكل ما يجره خلال فعله نفسه هو أنه يضطلي حالة للمادة العاصرة بواسطة مشروع محدد لتهيئتها على هذا النحو أو ذاك وأنه تهماً ليكون هذا للشروع هو نفس التحكم في الوسائل من أجل النتائج فهو يتجعب في الواقع في تهيئة تلك المادة على النحو الذي أراد ، وإذا

اكتشف علاقة السبب بالسبب فليس ذلك عن طريق معاناتها وإنما في الفعل نفسه لتعطي وتجاوز الحالة العاصرة (التصاق القدم بجدران المعجم الداخلية الخ . .) نحو هدف معين يوضح ويحدد هذه الحالة من أعماق المستقبل . وهكذا تنكشف علاقة السبب بالسبب داخل إيجابية الحدث وبواسطة إيجابية الحدث (العمل) الذي يكون مشروعاً وتحققاً معاً ، إذ أن سهولة الانقياد ومقاومة الـكون كلاهما معاً محيلان إليه في نفس الوقت ثبات السلاسل السببية وصورة الحرية ، ولكن حريته أيضاً لا يتميز من استخدام السلاسل السببية من أجل غاية تضعها هي نفسها .

ولن تتوفر في هذا الموقف ، بنهر الإيضاح الذي تمنحه هذه النهاية إلى الموقف العالي ، أية علاقة سببية أو علاقة وسيلة إلى غاية ، أو على الأصح سيكون ثمة عدد لا حصر له من الوسائل والغايات ومن الأسباب والسيئات بلا أدنى تميز ، كما سيكون ثمة مالا حصر له وما لا تنسوع فيه من الدوائر والمثلثات والأشكال البيضاوية والأشكال ذات الزوايا والأضلاع الكثيرة داخل المسكان الهندسي بنهر الحدث أو الفعل التعميمي من قبل رجل الرياضيات الذي يخط شكلاً بوصول سلسلة من النقاط المختارة وفقاً لقانون معين . وهكذا لا توحى الحتمية بالحرية في العمل من حيث تكون هذه الحتمية مشروعاً إنسانياً ، يتقطع وينير وسط احتكاك الظواهر اللانهائي حتمية جزئية معينة . وفي هذه الحتمية التي تقيم الدليل على نفسها بيساطة عن طريق إيجابية الفعل الإنساني وقايلته - كما كان مبدأ أرسطيدس مستخدماً ومفهوماً سلفاً لدى صانعي المراكب قبل أن يعطيه أرسطيدس صورته النهائية بزمان طويل - لا يمكن تمييز علاقة الملة بالمعلول من علاقة الوسيلة بالغاية .

والوحدة المضوية لمشروع العامل هي بزوغ غاية لم تكن أول الأمر في

الكون وتبدى بواسطة تهيئة وترتيب الوسائل بقصد بلوغها (لأن الناية ليست سوى الوحدة التركيبية المؤلفة من كل الوسائل الموكل إليها إنجازها) والطبقة السفلية التي تمتد تحت هذه الوسائل وتتكشف بدورها عن طريق ترتيبها نفسه في نفس الوقت علاقة علة بمفعول : مثل مبدأ أرشميدس الذي كان مستداً وموضوعاً في نفس الوقت لصناعة صانعي للراكب . ويمكن أن نقول بهذا المعنى ان الفكرة خلقت طريق القنبلة الذرية التي لا تتبين إلا على ضوء للشروع الانجليزى الأمريكى لكسب الحرب .

وهكذا لا تتكشف الحرية إلا في الحديث ولا تكون هي والحديث إلا شيئاً واحداً . فهي أساس الارتباطات والاحتكاكات التي تكون الابنية الداخلية للحدث . بل انها لا تضع يدها على نفسها أبداً ولكن تتكشف في كل منجزاتها وعن طريق هذه للنتجات ، وهي ليست فضيحة داخلية تبيح الانفلاخ من الأوضاع الشديدة الإلحاح : إذ أنه لا يوجد ما بداخل أو ما بخارج الإنسان ، بل على العكس هي القدرة على الالتزام بالمعمل الحاضر وبناء للمستقبل ، فهي تلك مستقبلاً يسمح بفهم الحاضر وتغييره .

على هذا النحو يتعلم العامل في الواقع حريته عن طريق الأشياء : ولكن لأن الأشياء تعلمه إياها على وجه التصعيد فهو كل ما يمكن أن يكون في العالم سوى أن يكون شيئاً . وها هنا تضلله للادية ويصير رغم أنه أداة في أيدي أصحاب الأمر ومنفذى الاضطهاد : لأن العامل إذا اكتشف حريته في عمله بوصفه علاقة أصيلة بين الإنسان والأشياء للادية فإنه يسكر في نفسه كشيء في علاقاته بسيد الذي يظله ، إذ أن هذا السيد هو الذي يحمله إلى مجموعة من نفس العمليات للتكررة دائماً عن طريق التيلورية أو أى منهج على آخر ويحمله إلى شيء سلبى كجرد سد للممتلكات الثابتة .

ان المادية تؤدى عمل السيد حين تفك الانسان وتحل اجزائه في مجموعة من أنواع السلوك للشاهدة في صرامة على نمط عمليات التيلورية^(١). فالسيد هو الذى يتصور العبد كآلة يورى العبد نفسه بمعنى السيد حينما يمتد به نفسه تتاجاً بسيطاً لطبيعة، أو كطبيعى، انه يفكر في نفسه كآخر وبأفكار الآخر، فهناك وحدة بين الادراك التصورى للثورى للادى والادراك الخاص بظالمه ومضطهديه، وسيقال بلا شك ان نتيجة المادية هي الإيقاع بالسيد ونحوه إلى شيء كالعبد، ولكن السيد لا يعلم عن ذلك شيئاً ولا يبالي به: فهو يعيش وسط مفاهيمه وحقوقه وثقافته.

إنه يبدو شيئاً في ذاتية العبد فقط. فالأحق والافيد إذن إلى ما لا نهاية هو ترك العبد يكتشف حريقه في تغيير العالم ابتداء من عمله، ويكتشف بالتالى حالته بدلاً من بذل الجهود في التدليل له على أن السيد شيء من طريق اخفاء حريقه الحقيقية. وإذا كان صحيحاً أن المادية بوصفها تفسيراً للأعلى بالأدنى هي صورة ملائمة من الأبنية الحالية لمجتمعنا فليس ثمة ما هو أدل على أن تلك مجرد أسطورة بالمعنى الافلاطونى للكلمة. لأن الثورى لا يتعامل إلا بتعبير رمزى عن الوضع الحاضر. وهو ينشد فكرة تسمح له بتجميد المستقبل. ولكن الأسطورة المادية ستفقد كل معنى داخل مجتمع بشير طبقات حيث لن يوجد الأعلى والأدنى.

غير أن للاركسين سيقولون انكم إذا علمتم الإنسان أنه حر فأنتم تضرونه. لأنه لم يمد يحتاج لأن يصير حراً. هل يمكن أن تتصور انساناً حراً بمولده يطالب بأن يصير حراً وأجيب على ذلك بأنه إذا لم يكن الانسان حراً أصلاً خاضعاً للجمعية مرة واحدة وإلى الأبد فلن يمكن حتى تصور

(١) البوذية هي فلسفة التيلورية (نسبة إلى تيلور) «فردريك وينسلو» المهنس الاقتصادي الامريكى (١٧٥٦ - ١٩١٥) المشهور بنسقه في تنظيم السل (البرجم)

ما سوف يؤول إليه محرره . يقول لى البعض : سوف يمكن استخلاص الطبيعة الانسانية من الضغوط التى تشوهها . انهم أفتياء فإذا يمكن أن تكون طبيعة انسان خارج ماهو عليه فى الواقع المائل فى وجوده الحاضر ؟ وكيف يمكن أن يمتد الماركسى فى طبيعة انسانية حقيقية تنضى فقط وراء ظروف الضغط ؟

ويلقى آخرون بتحقيق سعادة النوع ، ولكن ماهى السعادة التى لن نحس ولن تثبت للخبرة ؟ فالسعادة ذاتية بحكم ماهيتها ، فكيف يمكنها أن تبقى فى عالم للوضعية ؟ الواقع أن النتيجة الوحيدة التى يمكن تمق بلوغها داخل فرض الحمية الكلية ومن جهة نظر للوضعية هى التنظيم الأكثر عقلانية للجمع وحسب . ولكن أية قيمة يحفظ بها مثل هذا التنظيم إذا لم تستشر على هذا النحو عن طريق الذاتية الحرة المجتازة نحو غايات جديدة .

الواقع أنه لا يوجد تمارض بين هذين للتضيين للفعل . . أعنى أن يكون الفاعل حراً وأن يكون العالم الذى يسئل فيه حقيقياً . إذ ليس من نفس وجهة النظر هذه وليس بشأن نفس الحقائق تم للطلالبة بهذا الشيء أو بذاك : والحرية هى هيكل الحدث الانسانى ولا تظهر إلا بالالتزام . أما الحمية فتأون العالم . وهل يتطلب الحدث سلاسل جزئية وثوابت محلية فقط ؟ فهنفس الطريقة ليس صحيحاً أن الانسان الحر لا يستطيع أن يمتق أن يتحرره ، وليس من نفس هذه الفطرة انه حر ومقيد ، وحرية مثل الانارة للوضع الذى ألقى به اليه .

ولكن يمكن ان تحمل حريات الآخرين وضمة غير محتمل بحيث تحصره فى مجال الثورة أو فى مجال الموت ، إذا كان حمل العبيد يكشف حريتهم فلن يظل من شأن ذلك أن يكون هذا العمل قد فرض فرضاً وأن يكون مبطلاً مهلكاً . ومهما خفضنا من أجلهم الاقتح أو مزلم العمل وابسلوا من مجتمع يستظلم

ولا يتضامنون معه أو انكبوا بقوة عصب الظهور في معاوأة اللادة . . . فمن الصحيح أنهم حلقة وصل في سلسلة لا يعرفون بدايتها ولا نهايتها ، ومن الصحيح أيضاً أن نظرة السيد ومفاهيمه وأوامره تميل إلى رفض أى وجود آخر لهم سوى الوجود للادى .

وسيطهرون حريتهم في أحسن صورة إذا صاروا ثوريين على وجه التحديد، أى إذا انتقلوا مع أعضاء طبقتهم الآخرين لرفض طغيان أسيادهم . فالضغط لا يترك لهم مجالاً للاختيار سوى مجال الخلع أو مجال الثورة ، ولكنهم يبدون حرية اختيارهم في كلتا الحالتين . وأياً يكن الفرض الذى يرسى إلى الثورى فهو يتخطى هذا الفرض ولا يرى فيه إلا خطوة أو مرحلة . وإذا كان يبحث عن الأمان أو عن تنظيم ماضى أفضل للمجتمع فذلك لى تخدمه هذه الأفراس في نقطة البدء . وهذا هو ما يجب به للاركسيون أنفسهم عندما يتكلم الرجميون عن « مادة المجموع الفكرة » إزاء للطالبة القطاعي فيما عس الأجور .

وكانوا يروجون أن من وراء هذه للطالبات للادية يوجد تأكيد لنزعة إنسانية وأن هؤلاء العمال لم يطالبوا فقط بكسب زيادة بعض المرام ولكن كانت مطالبهم رمزاً مجسماً في القضاء أن يكونوا بشراً أو آدميين . وآدميون تضى حريات تملك ناصية مصيرها^(١) . وهذه لللاحظة ذات قيمة بالنسبة إلى الفرض الهائى لرجل الثورى، ويطالب الرعى الطبقي زيادة على التنظيم المقلان للجماعة بنزعة إنسانية جديدة . وهذه حرية مجبونة اتخذت الحرية هدفاً لها . وليست الاشتراكية سوى الوسيلة التى ستسمح بتحقيق عالم الحرية . والاشتراكية للادية إذن متناقضة لأن الاشتراكية تقترح لنفسها هدفاً هو النزعة الانسانية التى تجلبها للادية غير قابلة للتصور .

(١) وهذا هو مايقوم بتوضيحه كارل ماركس نفسه بطريقة رائعة و بجته عن الاقتصاد السياسى والفلسفة .

والليل إلى تمثيل تغيرات العالم كالو كانت تسيرها الأفكار أو بوصفها على الأصح تغيرات داخل الأفكار هو خاصية للتالية التي تمارض الرجل الثورى بالذات. فال موت والبطالة والأضراب والفقر والجوع .. كل هذا ليس أفكاراً . بل أنها حقائق كل يوم التي يعيشها الناس في فزع . ولا شك أن لها دلالة ولكنها تحتفظ خصوصاً في أعماقها بكثافة لا معقولة . وكما كان يقول شيفاليه عن حرب سنة ١٩١٤ أنها ليست معركة « ديكارت ضد كانط » بل موت اثني عشر مليوناً من الشباب بلا أى عقاب . ويرفض الثورى الذى ينوء تحت ثقل الحقيقة أن يبعدها تتسرب . فهو يعرف أن الثورة لن تصير استهلاكاً بسيطاً للأفكار ولكنها تكاف دماً وعرقاً وحيوات إنسانية .

وما يدفع إليه من مال هو ثمن معرفته أن الأشياء عقبات جامدة ولا يمكن عبورها أحياناً وأن المشروع الأفضل تصوراً يصطدم بمقاومات تدفع به غالباً إلى السقوط . وهو يعلم أن الفعل ليس مزجاً مؤقتاً (سعيلاً) للأفكار ولكنه مجهود إنسان بأ كله ضد صمود الكون المتيد . ويعلم كذلك أن ثمة باقياً لا يخضع للمائة عندما تفك رموز دلالات الأشياء وهو الزيف واللامعقولية وكثافة الواقع ، وأن هذا للتبقى هو الذى يكتم الأنفاس ويثقل بأوائه آخر الأمر . أن الثورى يخالف للتالى الذى يفضح جنبه الفكرى في أنه ينشد الفكر للتين .

بل أ كثر من هذا أيضاً ، لسوء حظ الأشياء لا يريد الثورى أن يمارض الفكرة بل الفعل الذى يتحلل في النهاية إلى جهود وإلى سهر الليالى وإلى عناء منها . ويبدو أن اللادية توفر له هنا أيضاً أشد التماير إرضاء لقتضاها طالما أنها تؤكد تسلط اللادة على الفكرة تسلطاً لا يمكن خرقه . فكل شيء عنده واقعة وصراع قوى وفضل ، ويصبح الفكر نفسه ظاهرة حقيقية في عالم يمكن

وزنه وتقديره . ان الفكر ناتج عن المادة ويستهلك الطاقة ، وينبئ تصور
أفضلية الشيء المروفة في ألقاظ الواقعية وتصيراتها . ولكن التفسير . . .
هل هو مرض ارضاء حقيقاً ؟ . . ألا يتجاوز الفرض منه وألا يؤدي إلى
التضليل بنفس مقتضاه الذى أتى به ؟

اذ انه إذا كان صحيحاً أنه لا شئ يعطى الانطباع بالمجهود اقل مما يعطيه توالده
الأفكار بعضها من بعض فإن المجهود يتضاهل بهذا القدر ايضا إذا اعتبرنا الكون
توازناً للقوى للوعاء . فلا شئ يعطى انطباعاً بالمجهود اقل من القوة التى تنطبق
على نقطة مادية : أنها تتمم العمل الذى تقوى عليه ولا تزيد عليه ولا تنقص كما
أنها تتحول آلياً إلى طاقة حركية أو ناقلة للحرارة . وعلى أى حال فإن الطبيعة
لا تعطيان بمجردهما فى أى مكان الانطباع بالمقاومة للهزيمة أو بالثورة أو
بالخضوع أو بالكلال . وفى كل الظروف هى كل ما يمكن أن تكون . . .
وهذا هو كل شئ . وتقوم القوى المتعارضة من ثم بالتأليف وفقاً لقوانين
الميكانيكا المادنة .

والتحقق من الحقيقة كمقاومة تذلل بالعمل يجب أن يمشى للره هذه
للقاومة بذاتية تسمى للتغلب عليها . والطبيعة التى تخضع للتصور بوصفها موضوعية
بمحة هى عكس الفكرة تماماً . ولكن بسبب هذا على وجه التحديد نستحيل
الطبيعة إلى فكرة . فهى الفكرة البعثة عن الموضوعية . ويحول الحقيقى ، لأن
الواقع هو ما يقوم مقام التطاء الاصم الواقعى للذاتية . وهو ما يذيب هذه القطعة
من السكر التى انتظر ذوبانها كما يقول برجسون . أو لعلنا نقول أن تقول ان الواقع
هو الاضطراب إلى أن تمشى القات مثل هذا الانتظار . فهو للشروع الانسانى .
والعطش الذى يتتأبى هو الذى يقرر ان السكر يستغرق وقتاً كى يذوب . وخارج
الانطاق الانسانى لا يذوب ببطء ولا بسرعة ولكنه يستغرق على وجه التحديد

وقد يتوقف على طبيعته وعلى كشافته وعلى كمية الماء التي تحتويه .

والذاتية الانسانية هي التي تكشف ضائقة الواقع أو سوء حفظ الواقع بالمشروع وفي المشروع الذي تسمى لتجاوزه نحو المستقبل . فكيف يكون التل ميسراً أو غير ميسر للتسلق لابد أن يكون هناك اعداد لمشروع الصعود إلى قمته . وكل من الثالثة وللادية يسعى بالتل إلى اخفاء الواقع ، احداها لأنها تلتى الشيء والثانية لأنها تلتى الذاتية .

وكيف تتكشف الحقيقة يجب أن يصارعها إنسان ، أو بمباراة موجزة تستلزم واقعية الرجل الثورى وجود العالم ووجود الذاتية سواء بسواء . وأكثر من هذا أن هذه الواقعية تستلزم مثل هذا الترابط بين كل منهما حتى لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم ولا عالم بغير إيضاح الجهد الذاتى^(١) . وسيمكن الحصول على أعلى درجة من الحقيقة وأعلى درجة من المقاومة إذا افترضنا أن الانسان بحكم تعريفه هو فى — وضع داخل — العالم وأنه يتعلم علوم الواقع الصعبة حين يعرف نفسه بالنسبة إليها .

ويجب أن نلاحظ علالة على ذلك أن الالتصاق الضيق جداً بالحقيقة الكلية يجازف بالناء كل مقاومة للواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال محادثة مع السيد جارودى واثنين آخرين من الرقاء . لقد كنت أسألم ما إذا كانت اللعبة قد تمت تماماً وما إذا كانت الأمور قد تسرت بتوقع ستالين لماهدة التحالف الألمانى الروسى وقرار الشيوعيين الفرنسيين للاشتراك فى حكومة ديمبول . . وما إذا لم يكن للسؤولون قد أخذوا بتلك المجازفات فى الحالتين مع إحساسهم القلق بمسؤولياتهم . إذ يبدو أن طابع الحقيقة

(١) هذه مرة ثانية وجهة نظر كارل ماركس سنة ٤٤ أى قبل لقائه المشهور مع أنجلز

الرئيسى هو أننا لا نعمل ابداً فى ثقة تامة بها وأن ما يترتب على احداثنا احمالى فقط .

غير أن السيد جارودى قاطعنى : فمنذ أن الأمور تيسرت وأن اللعبة قد تمت مقدماً . فهناك علم للتاريخ وتسلسل الوقائع حتى صارم ، ومن ثم فالراحة أكيدة . وقد جرفته نشاطه بعيداً بحيث انتهى بقوله لى فى حماس وجلبانى : « وماذا يهم ذكاء ستالين ؟ اننى لأسخر منه ! » وينبئ أن أضيف إلى هذا أنه قد احر وجهه قليلا من الخجل أمام نظرات رفيقيه فخفض جفنيه وأضاف بشيء من التنديس : « على أن ستالين غاية فى الذكاء » .

فلى عكس الواقعية الثورية التى تقول بأن الحصول على أقل النتائج يتطلب المضاء وسط أسوأ الشكوك وعدم اليقين . . . تقود الأسطورة للسادية بعض الأرواح إلى الاطمئنان العميق فيما يتعلق بمآقية جهودهم . فهم يظنون أنهم لا يستطيعون ألا ينجحوا . فالتاريخ علم ونتائج مكتوبة وليس ينقص سوى قراءتها . وهذا الموقف هروب بأوضح للسافى . لقد قلب الثورى الأساطير الهورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال ألف من الثقلبات .. من الاعتداءات والتراجعات . . من الانتصارات والمزائم . فى تجميد مصيرها الخالص داخل الحرية وداخل القلق .

أما أمثال جارودى فيشمرن بالخوف . ليس ما يبعثون عنه فى الشيوعية هو التحرر وإنما تقوية النظام ، ولا يخشون شيئاً بقدر ما يخشون الحرية . وقد تغلوا عن القيم القبلية الخالصة بالطبقة التى يمثلون نتائجها كى يهثروا على قبليات للفرقة وسبل التاريخ المخططة سلفاً . فلا مجازفة ولا تخوف .. كل شيء مأمون والنتائج مضمونة .

وفى لحظة تغضى الحقيقة ويبدو التاريخ لاشيء سوى الفكرة النامية .

ويشعر السيد جارودي داخل هذه التمسكة بأنه في أمان . وقد رفع بعض للتقنين الشيوعيين الذين رويت لهم هذه الحادثة صوتهم قائلين في احتقار : « جارودي على انه بروستانتي بورجوازي أحل المادية التاريخية محل أصبح الله من أجل إقامة بنيانه الشخصي » . وأؤكد انا أيضاً ذلك كما أنني اعترف بأن السيد جارودي لم يبد لي كما لو كان يلتقي أضواء على شيء ، ولكنه يكتب كثيراً في النهاية كما أن أحداً لا يتذكر له ، وليس عن طريق الصدفة أن أغلب العلميين قد اختاروا مأوام في الحزب الشيوعي وأن هذا الحزب الشديد الصرامة فيما يتعلق بالدين لا يوجه إليهم أي استنكار .

ولا بد أن نكرر هنا أن الرجل الثوري لا يستطيع إذا شاء التصرف بالفعل أن يعتبر الأحداث التاريخية كما لو كانت نتائج عرضية أو احتمالية بلا قانون ، ولكنه لا يستلزم إطلاقاً أن يكون طريقه ممهداً من قبل . فهو يودع في العكس أن يشقه بنفسه ، وكل ما يحتاج إليه من أجل النظر في عواقب الأشياء سلفاً هو الثابرة والاستمرار وبعض الهجوم الجزئية وقوانين الميكل البنائي داخل الاشكال الإجتماعية المحددة . وإذا أعطيناه أكثر من ذلك اختفى كل شيء في فكرة . فليس ثمة تاريخ يصنع ولكن ثمة تاريخ يقرأ يوماً بعد يوم . وهنا يصبح الواقع حلقاً .

لقد أمرنا بإختيار إما المثالية وإما للمادية . وبدا من اللؤك إننا لن نجد وسطاً بين هذين للذهبين . ولقد تركنا للستلزمات الثورية تتكلم دون أن تكون لدينا فكرة سابقة وذكرنا أن هذه للستلزمات قد اختطت من تلقاء نفسها تصميمات فلسفة أصيلة جعلت للمادية وللمثالية تظاهر كل منهما الأخرى . وقد ظهر لنا أول الامر أن الحدث الثوري كان نمطاً ممتازاً للحدث الحر . وليست حريته فوضوية : وإذا صح ذلك للثوري بحكم وضعه نفسه لا يستطيع إلا أن

ينادى بطريقة سريعة إلى حد ما بحقوق الطبقة الإجتماعية الدالية .

ولكن بما أنه ينادى وسط طبقة الكادحين ومن أجلها بأكلها يكيان
إجتماعى أكثر معقولة فإن حريته تكن في الحداث الذى يطلب به استرداد
محرر طبقته بأكلها وجمعهم أكبر بصعور كل الناس . فالحرية فى أصلها اعتراف
بالحرىات الأخرى وتتضمن أن تعترف بها الحرىات الأخرى . وهكذا تستقر
منذ الأصل على مستوى التضامن . ويحتوى الحداث الثورى فى ذاته على أوليات
فلسفة للحرية أو يمكن أن يقول انه يخلق بمجرد وجوده هذه الفلسفة . ولكن
بما أن الثورى يكتشف نفسه فى نفس الوقت فى مشروعه الخروج عن طريقه كائى
مظلوم وسط الطبقة التى يقع عليها الظلم فإن وضه الأصل يفرض دمه إلى
التحقق من الظلم .

وهذا يعنى مرة ثانية أن الناس أحرار — لأنه ما كان يوجد ظلم مادة لمادة
بل مجرد تألف قوى . وأنه من الممكن أن توجد علاقة معينة بين الحرىات
مثل عدم اعتراف واحدة بأخرى وتأثيرها من الخارج عليها لتحويلها إلى
موضوع . وبالمثل بما أن الحرية للضطهدة تريد أن تتحرر بالقوة فكذلك
يفرض للوقف الثورى نظرية للمنف كرد فعل الاضطهاد . وهنا أيضاً لا تكفى
الأفكار للمادية لتفسير المنف بقدر ما لا تكفى التصورات للمثالية . ولا تصور
للمثالية وهى فلسفة المضم والتمثل حتى مجرد التمديد للطلقة التى لا يمكن تخطيطها
فى الحرىات المنصوبة بعضها ضد بعض : فهى فلسفة واحدة .

ولكن المادية واحدة أيضاً ، فليس ثمة صراع بين الاضداد داخل الوحدة
المادية . ونقول الحق لا يوجد أيضاً اضداد : فالساخن والبارد هما درجات
منوعة فقط فى التدرج الحرارى . والإنصال من النور إلى الظلام يتم بالتدرج
تقتضى كل من التوتين المتساويين ذات الاتجاه المقابل على الأخرى وينشأ

عنهما مجرد حالة توازن . وفكرة صراع الاضداد هي إسقاط العلاقات الإنسانية على العلاقات المادية .

ويجب أن نتحقق الفيلسفة الثورية من تعددية العريات وأن تبين كيف أن كل واحد منهما يجب مع استمرار كونها حرية إزاء قسمها بمسكنها أن تكون موضوعاً بالنسبة إلى غيرها . ويستطيع هذا الطابع المزدوج وحده من الحرية الموضوعية أن يفسر المبادئ الفكرية المعقدة للاضطهاد والصراع والفشل والعنف . ذلك أنه لا يضطهد شيء إطلاقاً إلا إذا كان حرية ولكن لا يمكن اضطهاد هذه الحرية إلا إذا استسلمت لذلك من بعض الجوانب أي إذا أعطت كل ما هو خارج الشيء بالنسبة إلى الآخر .

وهكذا سنفهم حركة الثورى ومشروعه الذى يقضى بانتقال المجتمع عن طريق العنف من حالة تمزق فيها العريات إلى حالة أخرى قائمة على اعترافها المتبادل .

وبنفس الطريقة لا يريد الثورى الذى يمشى الاضطهاد فى لحيه وفى كل حركة من حركاته إطلاقاً أن يقلل من شأن المهودية التى تفرض عليه أو أن يتسامح فى أن النقد المثالى يبلدها فى شكل افكار . وهو يعارض فى نفس الوقت حقوق الطبقة ذات الامتيازات ويهدم بنفس الحركة فكرة الحق عموماً ولكن سيكون من الخطأ الاعتقاد كما يفعل الماديون بأنه يقوم بذلك ليحل محلهم بمحكم الواقع البحت البسيط . فالواقعة لا تنتج إلا الواقعة ، لا تمثل الواقعة . والعاصر لا يفتح إلا حاضراً آخر لا المستقبل .

وهكذا يقضى الحدث الثورى أن نعمل على تمارض المادية (التى قد نتحقق من تفكك مجتمع لا من بناء مجتمع جديد) والمثالية (التى تهب الواقعة وجوداً حقيقياً) فى وحدة مؤلف الموضوع أو مركب الموضوع . فالحدث

الثورى يطالب بفلسفة جديدة تواجه علاقات الإنسان بالعالم من وجود متباينه
إذا وجب أن تصبح الثورة ممكنة وجب أيضاً أن يملك الإنسان إمكانية الواقعة
وأن يختلف برغم ذلك عن الواقعية بقدرته العملية على إعداد المستقبل وبالتالي
على تعطى الحاضر والافتصال عن وضعه .

ولا يوازي هذا الانفصال اطلاقاً بالحركة السلبية التى يبنى الرواق
من ورائها الاحتماء بنفسه : فالثورى يضطى الحاضر ويجاوزه بالقاء نفسه إلى
الأمم والاشتباك فى الشروعات . وما دام انساناً يقوم بعمل إنسانى فالواجب
أن تمرى هذه القدرة على الانفصال إلى كل الحيوية الإنسانية . ويمكن فهم
أقل حركة انسانية إهداء من المستقبل . والرجى نفسه أيضاً يتجه نحو المستقبل ،
طالباً أنه يهتم بإعداد مستقبل يكون هو نفسه الماضى .

وتقتضى واقعية مصمم الخطوط والحركات أن يقفز الإنسان إلى الواقع
وأن تهدده أخطار ماثلة بالفعل وأن يكون ضحية اضطهاد حقيقى يخلص منه
بأفصال حقيقية بالمثل : الدم والعرق والالم واللوث ليست أفكاراً . وليست
الصخرة التى تسحق والرصاصة القاتلة أفكاراً ولكن كما توحى الأشياء بما
يسميه باشلاز بحق « معامل سوء حظها » فلا بد أن يتم ذلك على ضوء مشروع
يبرها ولو كان مجرد مشروع العيش البسيط انغالى من التهذيب إلى أقصى
درجة .

فليس صحيحاً إذن أن الإنسان كما يريد للثالى أن يكون بخارج العالم
والطبيعة أو أنه لا يقفز إلى العالم والطبيعة إلا بقدميه وهو عابس مثل المستصدة
التي تنطس فى الماء حين تكون جبهتها فى السماء . فهو يأكله موجود بين
غالب الطبيعة التى تستطيع أن تسحقه من لحظة إلى أخرى بل وأن تدممه
روحاً وجسداً . وهو هناك منذ بداية الأمر . يولد متناه بالنسبة إليه حقاً

الجهىء الى العالم فى وضع لم يقم باختياره حاملا بدنه وبدن أسرته وبدن المجلس
اقدى قد ينتهى اليه. ولكنه إذا وضع نصب عينيه تملكا « تغيير العالم » كيقول
ماركس فى صراحة فهذا يعنى أنه أصلا كأن يوجد العالم بالنسبة اليه فى كليته
وشموله. ولذا لن يصير اطلاقا مثل قطعة من القوسفور أو الرصاص الذى يكون
جزءا من العالم تتخله قوى يخضع لها دون أن يفهمها فى مجموعها. ذلك أنه
يتجاوزها نحو حالة مستقبلة حيث يمكنه أن يتدبر أمره.

فبتغيير العالم تتمكن من معرفته. وبذلك لا الوعى للفصل الذى كان
يخلق فوق العالم ولم يستطع أن يكون وجوهة نظره ولا الشئ للادى الذى
يمكس حالة العالم دون فهمها، يمكنها أبدا بلوغ كلية الوجود وإدراكها
مؤلف موضوعها أو فى مركب موضوعها ولو كان الأمر تصورياً محققا. ويستطيع
ذلك قط انسان فى وضع داخل العالم سحقته قوى الطبيعة سحقا كليا ولكنه
تجاوزها كلية بمشروعه من أجل السيطرة عليها.

وهذه المبادئ الفكرية الجديدة الخاصة بالوضع والوجود — فى العالم
هى التى يطالب الرجل الثورى حقيقة بكل تصرفه وسلوكه بتوضيحها. وإذا
افلت من احرار الحقوق والواجبات التى يحاول المثالى أن يضلها فيها فلا يبنى أن
يكون ذلك من أجل الوقوع فى طواير خطتها المادى بصرامة. ولا شك أن
الماركسيين الأذكياء يسمحون بعرضية معينة للتاريخ. ولكن لا يعنى ذلك
إلا أنه إذا فشلت الاشتراكية فإن الإنسانية تنظم فى البربرية والمهجية. وباختصار
إذا وجب أن تقتصر القوى البناءة فإن الحتمية التاريخية تعطيم طريقا واحدا.
ولكن قد توجد همجيات بربرية وقد توجد اشتراكيات بل يجوز أن توجد
اشتراكية بربرية.

وما يطالب به الثورى هو أن تتوفر للانسان امكانية ابتكار قوانينه
(١٥٠ — سلاتر)

بنفسه . وذلك هو أساس إنسانيته واشتراكيته . وهو لا يفكر في أحقاد
نفسه — طالما أنه لم يكن مضللاً على الأقل — إن الاشتراكية تستنصره في ركن
التاريخ كقاطع طريق يمسك بمصافى ركن غاية . وهو يظن أنه يصنع
الاشتراكية . وبما أنه قد صدح أركان كل الحقوق وتسجل مجىء الاشتراكية
على الأرض فهو لا يتعرف لها بأية صفة في الوجود ولا يذكر عنها سوى
واقعة واحدة وهي أن الطبقة الثورية هي صاحبة اختراعها والمطالبة بها وهي
التي تقوم ببنائها .

وبهذا المعنى لا يكون النزول المراد للبطل الاشتراكي شيئاً آخر سوى تأكيد
الحرية الإنسانية في التاريخ وعن طريقه . ولكون الإنسان حراً على وجه
التحديد فالتصالح الاشتراكية ليس مؤكداً إطلاقاً . فهو اقتصار لا يقف كالعلامة
الكيلومترية على جانب الطريق . ولكنه الم شروع الإنسانى . وسيكون نفس
ما سيسمى الناس . فهو ما يصجم عن الخطورة التي يواجه بها الثورى نفسه . وهو
لا يحس قط بكونه مسؤولاً عن مقدم الجمهورية الاشتراكية عموماً ولكنه يحس
أيضاً بالطمينة الخاصة بالاشتراكية .

وهكذا تتجاوز الفلسفة الثورية الفكر المثالي البورجوازي والأسطورة
المادية التي استطاعت أن تتلأم في وقت معين مع المجموع المضطربة سوا
وتطالب بأن تكون فلسفة الإنسان عموماً . وهذا طبيعي جداً : إذا وجب أن
تكون حقيقة فستكون عالمية في الواقع . ويأتى غموض المادية وازدواجها المثير
من زعمها أحياناً أنها مفاهيم طبقية وأحياناً أخرى أنها تبهر عن الحقيقة
الطالقة . ولكن الثورى يحل مكاناً مميزاً باختياره نفسه للثورة . إذ أنه لا
يتنازل من أجل الاحتفاظ بالطبقة مثل المناصرين للأحزاب البورجوازية ولكن
من أجل محو الطبقات . وهو لا يقسم المجتمع إلى رجال قوى حقوق متقدمة

وآخرين طبيعيين أو من يسمونهم بالألمانية تحت الآدميين بل يطالب بتوحيد الفئات البشرية والطبقات أو في اختصار بوحدة كل البشر. ولا يدع نفسه يضل من طريق الحقوق والواجبات التي تأوى قبلياً إلى سماء ذهني ولكنه يضع الحربة الإنسانية الميتافيزيقية السكاملة في حثث الثورة نفسه ضدها. فهو الانسان الذي يريد أن يأخذ الإنسان بمصيره على عاتقه في حرية وفي شمول كلي.

وهكذا فإن قضيتي في جوهرها هي قضية الإنسانية ويجب أن تمر فلسفته عن الحقيقة بشأن الانسان. ولكنها إذا كانت حقيقة كلية—هكذا يقال—أي حقيقة بالنسبة إلى الجميع، أليست لهذا السبب—تماماً أعلى من الأحزاب والطبقات؟ ألا نلاق المثالية المخاذية للسياسة والمخاذية للاجتماع والمخالية من الجفورها هنا مرة أخرى؟

وأجيب على ذلك بأن هذه الفلسفة لا يمكنها أن تتكشف عن اصالة إلا للثوريين، أي للرجال للوجوديين في وضع للظالمين وأن هذه الفلسفة تحتاج إليهم كما تظهر في العالم. ولكن من الصحيح أنه يلزم عليها أن تكون قابلة لأن تصبح فلسفة كل انسان بنفس المعنى الذي يصبح البورجوازي الظالم هو نفسه مظلوماً بواسطة ظلمه. لأنه من أجل الابقاء على الطبقات للظلمة تحت سلطته يجب على البورجوازي أن يبذل من ذاته وأن يشبك نفسه في خيوط من الحقوق والقيم التي ابتدعها. وإذا احتفظ الثوري بالأسطورة للادية فلا يمكن أن ينساق البورجوازي الشاب إلى الثورة إلا من جراء رؤيته للنظام الاجتماعي. انه ينساق إليها عن كرم فردي وهو ما يكون عادة موضع شك لأن منبع الكرم قد ينضب ويكون ذلك بالنسبة إليه دليلاً اضافياً مما لو اطلع المادية التي تتنافر مع عقله ولا تهر عن وضعه الشخصي.

ولكن إذا انضعت الفلسفة الثورية مرة فسيكتشف البورجوازي الذي

اتخذ مفاهيم طبقته والذى اعترف بعرضته وحرية والذى فهم أن هذه الحرية لا يمكن أن تتأكد الا بالإعتراف الذى تؤدبه لها الحريات الأخرى... سيكتشف هذا البورجوازي أن هذه الفلسفة تعد منه من نفسه بالقياس إلى رغبته فى سلخ جهاز التفصيل والتصنيف الخاص بالطبقة البورجوازية وتأكيد نفسه كإنسان بين الناس . وفى هذه اللحظة ستظهر الإنسانية الثورية لا بوصفها فلسفة طبقة مظلومة ولكن بوصفها الحقيقة ذاتها مستقلة ومفصلة ومضطربة بواسطة الرجال الذين يكون الحرب منها فى صالحهم . وسيصبح واضحاً بالنسبة إلى جميع أصحاب الارادات الطيبة أن الحقيقة ذاتها ثورية . وليست تلك هى الحقيقة المجردة الخاصة بالثالثية ولكنها الحقيقة للثقة بالثقل وللثبوتة والمثبوتة والمؤيدة والتهورة خلال الصراع الاجتماعى بواسطة الرجال الذين يعملون لأجل تحرير الإنسان.

وقد يترص على كلامى أحد بأن هذا التعليل المتعلق بالتفصيلات الثورية قائم على أساس تجريدى طالما أن الثوريين الوحيدين الموجودين هم الماركسيون الذين ينضمون إلى اللاديه ويشايعونها . وصحيح أن الحزب الشيوعى هو الحزب الثورى الوحيد . وصحيح أن اللاديه هى مذهب الحزب . ولكننى لم أسع لوصف ما يعتقد الماركسيون بل سميت إلى استخلاص كل ما تنطوى عليه وما تتضمنه أفعالهم . وقد عانى الاختلاط بالماركسيين على وجه التصديد أن شيئاً من الأشياء لم يكن أكثر تنوعاً وتجريداً وذاتية مما يسمونه بماركسيته . وأى شيء أشد اختلافاً من عملية السيد جارودى الساذجة المتينة وفلسفة السيد هيرفيه ؟

سيقال ان هذا الاختلاف يمس الاختلاف بين ذكائهما ، وهذا صحيح . ولكنه دليل خصوصاً على درجة الشورى الذى يحمله كل منهما فى موقفه العميق

وعلى درجة اعتقاد كل منهما فى الأسطورية المادية . وليس عن طريق الصدفة تسجيل أزمة اليوم فى الروح للاركسية ، وأن تعد هذه الروح إلى اختيار اشياخ جارودى بوصفهم المتحدثين الرسميين بلسانها . ذلك أن الشيوعيين محاصرون بين قدم الاسطورة المادية والاشفاق من ادخال الانقسام أو التردد على الأقل فى فرقهم عن طريق تبني مفاهيم جديدة .

وأفضلهم يسكتون . ويملاًون الصمت بثرثرة البلهاء . « إذ يظن الرؤساء بلا شك فى النهاية : ماذا تهم المفاهيم ! لقد أحدثت ماديتها القديمة أدلتها واستغودنا بلا شك إلى النصر » . ولا شك أنهم على حق فى الوقت الحاضر وفى المستقبل القريب . ولكن أى رجال سوف يصنعون ؟ ولا يتم تكوين الأجيال بالاجرة عن طريق تعليمهم اخطاء ناجمة . فاذا يحدث لو ازهقت المادية روح الشروع الثورى فى يوم من الأيام ؟!

(سنة ١٩٤٦)

فكرة أساسية من أفكار ظاهرة هوسرل

الاحالة للتبادلة

« كان يلهمها بنظراته »

تكشف هذه العبارة وكثير غيرها عن الوم للشرائح الواقعية والثالية.
وتصبح المعرفة حسب هذا الوم التهاماً . ولا تزال الفلسفة الفرنسية أمام هذه
الشككة بعد مائة سنة من الأكاديمية . لقد قرأنا جميعاً مؤلفات برانشفام ولا لاند
وما يرسون . لقد اعتقدنا جميعاً أن شبكة الفكر المنكبوتية تجذب الأشياء
إلى نسجها وأنها تعطيها برقيها الأبيض ثم تأخذ في التهامها ببطء حتى تمليها
إلى جوهرها الخاص بها . ماهى للتضدة .. الصخرة .. البيت ؟ مجموعة معينة
من « محوالات الشعور » .. نظام لهذه المحوالات . لا للفلسفة التنازلية ! ومع
ذلك فلا شيء يبدو أكثر وضوحاً : أليست للتضدة محوى فليها لادراكى ؟
أو ليس ادراكى هو الحالة الراحنة لشعورى : انخذاء وتمثل . كان لالاند يصعد
من تمثل الأفكار للأشياء وتمثل الأفكار بعضها لبعض الآخر وتمثل القول
بعضها لبعض . لقد تأكلت زوايا السقوف للتهمة قبل هذه الاحاض الفزوية :
التمثل والتوحيد والنزوع إلى الموية : وعشنا قام أكثرنا بساطة وأكثرنا
خشونة بالبحث عن شيء جامد .. عن شيء لم يكن عقلاً .. فلم يلقوا فى كل
مكان سوى ضباب طرى متميز هو أنفسهم .

ولم يتعب هوسرل أمام فلسفات التجريب النقدى المضمية وأمام الفلسفات
السكانبية الجديدة وأمام النزعات النفسانية من تردد ما أراد إثباته وهو أننا
لا نستطيع تفكيك الأشياء داخل الشعور . فأنت ترى هذه الشجرة .. ليكن .

ولكنك تراها حيث توجد : على جانب الطريق . . وسط الفيبار . . وحيدة ومقفوفة في الحر . . على بعد عشرين فرسخاً من ساحل البحر الأبيض . ولا يمكنها أن تدخل في شعورك لأنه ليس من نفس طبيعتها . مستحسب أنك تعرف هنا على أفكار برجسون في الفصل الأول من كتابه عن اللادة والذاكرة . ولكن هوسرل ليس واقصياً : فهو لا يحمل من هذه الشجرة على طرف أرضها الشقيقة ضرباً من المطلق الذي يمكنه فيها بعد أن يدخل في اتصال معنا . الوعى والعالم معطيان في لحظة واحدة : والعالم بوصفه خارجاً عن الوعى بحكم ماهيته يكون بحكم هذه الماهية نفسها نسبياً بالنسبة إليه . ذلك أن هوسرل يرى في الوعى حدثاً لا يمكن تحله إلى ما هو أبسط منه ولا يستطيع أية صورة طبيعية أن تؤديه . اللهم إلا من الجائز تلك الصورة السريسة الغامضة للاشجار ، فالمعرفة هي « انبهار موجه » . هي الانغلاق من المؤانفة المديدة الرطبة من أجل الانفلات إلى هناك خارج نفسه متجنباً نحو ما ليس بذاته . . هناك قرب الشجرة . . ومع ذلك خارج نفسه لأنه لا يملكه وهو مع ذلك يستعنى من جديد . . لا يستطيع أن أضيق فيه بقدر ، لا يستطيع هو أن يمتزج في : فاهو خارج عنه خارج عنى . ألا تعرف في هذا الوصف على مقتضياتك وعلى تطلعاتك ؟ كنت تعرف أن الشجرة ليست أنت وانك لم تكن قادراً على ادخالها في معدتك المظلمة ، بل وإن المعرفة لا يمكنها أن تقارن بالامتلاك إلا إذا أخطأ بالشرف . وفي نفس اللحظة ينفي الوعى نفسه . إنه واضح كالرياح الكبيرة وليس فيه سوى حركة من أجل المرب بنفسه وسوى انزلاق إلى خارج نفسه . وإذا تحطيت المسحيل وتفتت إلى داخل الوعى سقطت فريسة لزوبمة تقذف بك إلى الخارج . قرب الشجرة . . وسط الفيبار . . لأن الوعى ليس من الداخل . أنه ليس سوى ما هو خارج عن نفسه . وهذا المرب المطلق أو رفضه أن يكون جوهرأ هو الذى ينشئه كوعى . تصور الآن سلسلة متصلة

من الانفجارات التي ننتزعنا من أنفسنا والتي لا تترك لأحد « أنفسنا » فرصة التكون من خلفها . ولكنها على العكس تلقى بنا فيا وراءها . في الفبار الجاف بالعالم .. وعلى أرض فظة .. بين الأشياء . تصور أن طبيعتنا نفسها قد ألقت بنا على هذا النعم ممزولين في عالم لا إلهي مواد متراجع . عندئذ ستدرك المعنى العميق الذي اكتشفه هوسرل ولقدى عبر عنه في هذه الجملة : « كل وعي هو وعي لشيء ما » . ولا يلزمنا أكثر من هذا كيما نضع حداً للفلسفة الجوافية (الباطنة) للثمة حيث يتم كل شيء بالتراضى وبالبدالات الملامية (البروتوبلازمية) وبنوع فاطر من كيمياء الخلايا . ان فلسفة الملو تلقى بنا إلى عرض الطريق وسط التهديدات وتحت ضوء يمشو البصر . فالوجود كما يقول هيدجر هو الوجود — في — العالم . وينبني أن نفهم « الوجود — في » بمعنى الحركة . الوجود هو الانفجار داخل العالم وهو الابتداء من عدم العالم والوعي حق يحدث فجأة ذلك الانفجار — كوعي — داخل العالم . وبينما يسعى الوعي كي يستجمع نفسه وكي يحدث التوافق في النهاية بينه وبين نفسه وبينما يسعى لهذا الغرض في دفء مطلقاً نوافذه يمدد نفسه بنفسه . وضرورة هذا الوعي في الوجود على شكل وعي بشيء آخر سوى نفسه هي ما يسميه هوسرل «الإحالة المتبادلة» .

لقد تحدثت أولاً عن المعرفة كي اجمل نفسي مفهوماً على نحو أكبر : لم تكند تعرف الفلسفة القرنسية التي قامت بشكوبتنا على الأكثر سوى نظرية المعرفة . أما بالنسبة إلى هوسرل وإلى المشتغلين بمفهوم الظاهرية فوعينا بالأشياء لا نحدد معرفتنا بها . وليست المعرفة أو الامثال البحت سوى صور ممكنة لشعوري « ب » هذه الشجرة . يمكنني كذلك أن أحبها وأن اخشاها وأن أكرها . ونحظى الشعور لنفسه بنفسه ذاك هو ما نسميه حالة متبادلة وهو الذي يوجد من جديد في الغوف والكراهية والحب . ولاتزال كراهية الآخر على نحو ما

انتجاراً نحوه . كراهية الآخر هي أن يجد المرء نفسه فجأة أمام غريب يعيش منه ويعاني من جرائمه ولا تلك الكيفية للوضعية لمباراة « الجدير بالكرهية » وهكذا تسمى فجأة كل ردود الأفعال للشهوة القاتية . . . كراهية ، حب ، خوف ، تعاطف . . . كل تلك التي تطفو فوق مرق العقل للسالح ذى الرائحة الكريهة . . . كل هذه تسمى فجأة لاستخلاص نفسها منها . فهي لا تمدو أن تكون طرائق لا اكتشاف العالم . إن الأشياء نفسها هي التي ترفع النقاب عن نفسها فجأة أمامنا كما لو كانت كريمة ومتعاطفة ومفرزة ومحبة . إن خاصية هذا القناع الياباني هي أن يكون مزعجاً ، وهي خاصية لا تتناقص ولا تنفذ وتنشئ طبيعته نفسها . وليست الخاصية مجموع ردود أفعالنا القاتية نحو قطعة من الخشب للنسوت . لقد أعاد هوسرل تثبيت الفزع والفتنة في الأشياء . لقد أعاد إلينا عالم الفنانين والأنبياء من جديد : مخيف ، عدائي ، خطر مع شواطئ من اللطف والمحبة . لقد أفسح الطريق بوضوح لبحث جديد عن الاضغاث . ويستوحى هذا البحث تلك الحقيقة البسيطة جداً التي يفكرها أصعابا للهذبون انكاراً شديداً : إذا أحببنا امرأة فلائها جذيرة بالحب . وها نحن أولاء قد نجونا من بروس . ونجونا في نفس الوقت من « الحياة الباطلة » ، فبيننا كنا نبعث ، مثل أميل كطفلة تقبل كتفها ، عن التزيت والاستعظام العاطفي ما دام كل شيء في الخارج آخر الأمر . . كل شيء . . بما في ذلك انفسنا : في الخارج . . في العالم . . بين الآخرين . . اننا لن نكتشف انفسنا بما لا أحديه من أنواع التراجع : بل في الطريق . . وفي المدينة . . ووسط الزحام . . كشيء بين الأشياء . . وكأنسان بين الناس .

(يناير سنة ١٩٣٩)

جان جيروودو وفلسفة أرسطو

حول كتاب : اختيار المتخمين

يحملنا كل ما نعرفه عن السيد جيروودو على الاعتقاد بأنه انسان « غير شاذ » بأكثر ما في هذا التعبير من المعنى المنحط ومن المعنى الرقيق . وقد سمعت دراساته النقدية أيضاً بتقدير دقة ذكائه ذى للروية . ومع ذلك فلا نكاد نفتح إحدى رواياته حتى يبدو لنا أننا بلغنا عالم أحد حاليه للدفعين إلى اليقظة الذين يسميهم الطب مرضى فصام الشخصية (الشيز وفريديا) وأهم صفاتهم كما نعلم هي عدم القدرة على التكيف مع الواقع . ويستعيد السيد جيروودو كل خصائص هذا المرض لحسابه الخاص . كل ملامح مرضى الفصام الأساسية .. عفاهم وجهودهم لانكار التغيير ولو ضحى قناع الحاضر على وجوههم .. وميولهم الهندسية وذوقهم المائل إلى التناسب والتماثل والرموز والمراسلات السحرية عبر الزمان والمكان .. كل هذه الصفات يقوم جيروودو بتجسيدها على نحو فني . وهذه الصفات نفسها هي مصدر الاقتنان بمؤلفاته . لقد جهرنى دائماً ذلك التمازج بين الرجل وبين كتيبه . هل يشرى السيد جيروودو عن نفسه بلعب دور مريض الفصام ؟

وبدا لي كتاب اختيار المتخمين الذي أمكن قراءته هنا (المجلة الفرنسية الجديدة سنة ١٩٤٠) ثميناً لما يحمله لي من إجابة . انه ليس أفضل كتب جيروودو . ولكن حيث أنه أحال أكثر لطافته إلى طرائق وعمليات في هذا الكتاب فقد أمكن إدراك أوجه الرؤية خلال هذا الكتاب بطريقة أفضل . وحسب أول الأمر أتقن قد اجتمعت عن التفسير الحقيقي لمؤلفاته .

وغلثت أن ما أبدنى عن ذلك التفسير الصحيح هو فكرة سابقة لمل كثيرين من القراء كانوا يفسرونى إليها . فقد سميت دائماً حتى ذلك الحين إلى ترجمة كتبه . أى أننى كنت اتصرف كما لو كان السيد جيروود قد قام بجميع ملاحظات كثيرة واستخلص منها حكمة من الحكم . ثم كأنما عبر عن كل تلك الصعوبة وكل تلك الحسكة فى لغة مرقمة تحت تأثير ميله إلى نوع من الحذقة . ولم تؤد هذه التجارب من أجل فك الرموز إلى شيء ذى بال : فالسيد جيروود له أحماق حقيقية ولكن قيمته مرتبطة بماله لا ببالنا . وفى هذه المرة أيضاً لم أسع إلى الترجمة ولم ابحت عن الجاز أو عن الرموز أو عن الضرر : بل أخذت كل شيء كحساب قذى فورى بقصد التقدم فى معرفة السيد جيروود لا فى معرفة الناس . لا بد أولاً من نسيان العالم الذى نعيش فيه من أجل الدخول بأقدام ثابتة إلى عالم هذا الكتاب : اختيار للتصغير . وتظاهرت إذن بأنى لا أعرف إطلاقاً هذه السجينة الطرية التى تطوف بها التمرجات ذات الأسباب والمسببات الخارجة عنها . أعنى كأنى لا أعرف هذا العالم القذى لا مستقبل له ، والذى يبدو كل شيء فيه كمجرد التقاء . ويأتى الحاضر فى هذا العالم مثل سارق ، ويبدو الحدث فيه منطوياً على مقاومة الفكر واللغة . فى هذا العالم حيث يكون الأفراد حوارض أو زلماً داخل المعين يتقدم الفكر من أجلها قوانين عامة بمد بعض الوقت .

ولم أكن مخطئاً . فالاستراحة القهنية والنظام يوجدان أولاً فى أمريكا عند آدميه وكلودى ويير . وهما للتصودان من وراء التفسير ومبريه الوحيدين . وقد استلقت نظرى هذه الاستراحات الصغيرة الوضاعة منذ بدء الكتاب . فالكتاب مكون من استراحات . ولا تمد انتقالات التفتيش القرية البليدة ذات مظهر عرضى كما هو الحال فى برطمان الخيار . أنها استراحة أو قالب

« نلتقى على نفسه . وتعد رأس رجل من رجال كليات المنفعة للملونة بالارقام
وانحطوط لونا آخر من الاستراحة . وكذلك تلك الرأس الخفيفة التي يسندها
أحد للصورين على ركبات سيدة جميلة ساكنة ، وذلك للنظر وتلك الحديقة
العامة وحتى فارق الصباح الهارب . . كل أولئك استراحات . ونحن نطلق
على هذه الألفاظ أو هذه الحدود المفروضة على مستقبل للمادة عبارة « الصور
الجوهرية » كما كان الحال في المصور الوسطى . وهكذا نهياً السيد جيرودو
لإدراك النوع أولاً في الفرد والفكر في المادة فقال : « هذه الحقيقة كانت
وجه آدمية » . هكذا تكون الأشياء في عالمه : حقائق أولاً وأفكار أولاً ،
وكذلك دلالات تختار لنفسها رموزها : « ولما كان جاك طفلاً صغيراً ساذجاً ذا
حياء متعادل إزاء الفرح والحزن فقد أدار عينيه توأ » . ليس جاك الصغير هنا
عرضاً أولاً أو رمزاً لخللا تتوالد : انه تجسد الحقيقة . فالمناسبة والوقت ولون
الزمن تجعل لجاك بالذات مهمة في مكان معين بأمرها وهي أن يمثل حقيقة
الأطفال الصغار الساذج . ولكن هذه الصورة الجوهرية مستقلة عن تجسيدها
وفي أماكن أخرى كثيرة يدير أطفال صغار آخرون كثيرون عيونهم كي
لا يروا دموع أمهاتهم ، وإذا شئنا الكلام بلنة للدرسة نقول : ان المادة هنا هي
التي تبحث الفردية . ومن هنا يأتي جنوح السيد جيرودو نحو الأحكام الكمية :
« دقت ساعات المدينة كلها الساعة العاشرة . . كل الديكة . . وكل قري
فرنسا . . » ليس في الأمر فصام . وهنا تلتقي هذه التتميمات للملة في عالم
المستقبل الذي لن تكون فيه سوى تمديد للالتقاءات العرضية بفصوص مجعدة
لكل الأطفال المكثفين بتجسيد الولد الصغير الساذج ولكل اسطوانات
التيكل والمينا المزين للمعادن المكلفة بتجسيد الساعة .

وتنتهى هذه التعدادات عن طيب خاطر بذكر حالة مضطلة هي حالة

استثناء : « جلسوا يتناولون الغداء على مقعد طويل وهم يطمعون المصافير من فتاتهم سوى واحد مشبه لم يأت للأكل بل ليراهم . وعندما تناولوا العلو انطلق طائراً لمناسبة نائية » . وهذا هو ما نطلق عليه اسم طفولية السيد جيروود . وهو يستخدمها استخداماً فنياً فيقدم عرضاً عاماً مع استثناء شاعري أورقيق مضحك . وتلك إحدى طرائقه المألوفة جداً . ولا يمكن أن يكون لعدم التوفير الذى يبدیه نحو النظام القائم معنى إلا بالنسبة إلى هذا النظام نفسه . وعند السيد جيروود لا يذكر الإستثناء إلا لتثبيت القاعدة كما هو الحال فى حكمة الأمثال .

ولا ينبغي مع ذلك أن نذهب إلى حد الاعتقاد فى افلاطونية السيد جيروود . فالصور التى يتكلم عنها ليست فى ساء للدركات بل بيننا ولا تنفصل عن المادة التى تنظم حركاتها فضلاً عن انطباعها كالاختام فوق الزجاج وفوق الصلب وفوق جلودنا . ولا يجب أيضاً أن نخلطها بالتصورات البسيطة . فالتصورات لا تحتوى فى ذاتها إلا على قبضة من الخصائص المشتركة بين جميع أفراد إحدى الجماعات . ولا تحتوى صور السيد جيروود شيئاً زائداً فى الحقيقة ، ولكن كل اللامع التى تكونها كاملة . وهى أكثر من أفكار عامة . أنها قواعد وقوانين . ولا شك فى أن جاك لم يكن يطبق ، من تلقاء نفسه وبدون أن يجنبه ، كل القواعد التى تسمح بتحقيق كمال الأولاد الصغار الساذجين فى ذاته . ومثلت الحركة نفسها التى دفعت ببيير إلى الوجود أو فى تحقق زيجات رجال كلية الهندسة . فيكتب السيد جيروود مثلاً : « كلبيات آتميه . . تلك الكلبيات الواضحة جداً . . » وبعد ذلك يقول : « ولكى يعنى جاك بأمة وضع نفسه فى أشد صور جاك رقة ولطافة » . وكذلك : « قد كان بيير على هذا النحو للكدر بسبب رغبته فى أن يمثل إنسانية . وأصبح كذلك بالقلم . ولم تكن كل

حركة من حركاته وكل كلمة من كلماته أكثر من عينة ذات قيمة للحركة ولغة الإنسانيتين». وبين جميع الكائنات لدى السيد جيروود: تبدو مؤلفاته عرضاً للميمات. تردد سقراط في إجابته على سؤال بارمنيدس في الاعتراف بوجود فكرة تلوسخ وفكرة للقمة. أما السيد جيروود فلا يتردد. فالقمل الذى يشمل نفسه به رائع من حيث أنه يحقق كمال القملة وكال كل القمل أيضاً ولكن بطريقة مختلفة. ولهذا تستحق هذه الصور الجوهرية اسم نماذج التصميم أكثر من اسم التصورات. فالمؤلف نفسه يستخدم أحياناً ذلك الاسم « ينظر بيبير إلى أدميه ثم يراجع كى لا يرى سوى نموذج التصميم الخاص بأدميه. وتتفق أيضاً كالات فردية من هذا النموذج التصميمى. فادمية هى بالفا كيد الأم الأكثر أمومة مثل كل الأمهات والزوجة الأكثر زوجية مثل كل الزوجات، وهى كذلك أكثر وأكل أدميه. لحنى الخيار الذى يقف عند حد تحقيق النموذج النهائى للخيار فى الغالب مع نكران للنفس لا يجرم الممتاز النادر منه نفسه من نموذج التصميم للفرد: « ذهب تبحث عن خياره. وعلى الرغم من أن الخيار لا يبقى فقد استعجبت وجعلت تأخذ الخيار الذى يملن عن امتياز بهندسته ونحته وبروزه ».

وهذا هو عالم كتاب « اختيار للتصميم ». فهو أطلس نباتى تقسم فيه كل الأنواع بناية إلى فئات. والتضاب فى هذا الأطلس أزرق لأنه قصاب والجبين فيه وردي لأنه جبين. والسببية للوحيدة فيه هى سببية نماذج التصميم. فهذا العالم لا يعرف الحتمية أى فاعلية الحالة السابقة. ولكذلك لن تلقى فيه حدثاً أيضاً إذا اعتبرت الحدث غزو ظاهرة جديدة تصطبى جذتها نفسها كل ما يمكن توقفه وتقلب نظام التصورات. قلنا يوجد تغيير فيها عدا تغييرات اللادة تحت فعل الصورة. ويتكون فعل تلك الصورة من نوعين: فهو يمكنه أن

يؤثر بقوة ونفاذ كما كانت النار في المصور الوسطى تحرق بفضل الفلوجستيك (السائل الذي كان سبباً في الاحتراق) : وفي هذه الحالة تستقر في السادة وتشكلها وتحركها حسب رضاها . وليست الحركة حينئذ سوى الدم الزمى لنموذج التسميم . ولهذا كانت أغلب الحركات في كتاب اختيار المتعيين حركات مأخوذين . ولا تحقق الشخصيات بأفعالها والأشياء بتغييراتها سوى صورتها الجوهرية بدقة : « ولم يكن يرفرف على تلك الرؤوس أى خطر . لقد كانت ناصمة كما كانت تشير إلى السعادة مثل الفئارات : كل رأس بنظامها الاضائي . وكان يبير الزوج ذا نوميين من الانقسامات . . انقسامات كبيرة وانقسامات صغيرة . . تتابعان لحظة في كل دقيقة . أما جاك الأبن فكان له وجه يرفقه ويخفقه . أما الإبنة كلودى فهي فنار أكثر حساسية بمخفقات جنونها » وبهذا المعنى تكون التغيرات المختلفة الخاصة بهذا العالم التى يبنى أن تهرقها يبنينا تسميتها بالأحداث . . . بهذا المعنى تكون هذه التغيرات دائماً رمزاً للصورة التى تنتجها . ولكن تستطيع الصورة أيضاً أن تؤثر بالانتخاب الجذاب . ومن هنا جاء العنوان : « اختيار المتعيين » والواقع أنه لا توجد احدى مخلوقات السيد جيرودو إلا وهى منتخبة . ذلك أن الصورة تتركب للادة وهى مختبئة في أعماق المستقبل . لقد انتخبها وصارت تجذبها نحوها . وعلى هذا النحو يتم النوع الثانى من الحركة : انتقال قسير من صورة نحو أخرى أو صيرورة محددة تحديداً دقيقاً بنقطة بدايتها ونقطة نهايتها . فالهرم استراحة والزهرة استراحة . وبين الاستراحتين يوجد تغيير موجه وهو حصة هذا العالم الوحيدة في الفظام وهو أيضاً فضيحة ضرورية ولا يمكن التبرير عنها . ولا يوجد ما يروى عن هذه الصيرورة نفسها . والسيد جيرودو يتكلم عنها أقل من كلام يمكن . ومع ذلك فموضوع « اختيار المتعيين » هو نفسه صيرورة . إن موضوعه هو تطور أدمية للتخبة . بيد أن السيد جيرودو يورد عنها السلطات

فقط . ويمثل كل فصل من فصول هذا الكتاب توقفاً في دورة : أدمية خلال
 مساء يوم ميلادها . . أدمية أثناء الليل . . وصف كلودى . . أدمية في بيت
 فراثك وهي ساكنة تسند أفعال رأس خفيفة إلى ركبتيها . وهناك أيضاً أدمية
 في الحديقة العامة التي توجد خارج الزمن وكذلك أدمية في بيت أسرة اليلز
 الخ . . الخ . . ويتم العبور بين الكوراليس تماماً مثل جرائم القتل في
 مسرحيات كوراني . . ونستطيع الآن أن نترك مظهر مرض التصلب الذي
 واجهنا به عالم السيد جيرودو أول الأمر فهو عالم يتغير فصل للضارح الاخرى .
 لقد فقد هذا الضارح الصارخ التبعيع من التناجات وللصائب قلبه وبريقه
 وأصبح يمر بسرعة كبيرة في كياسة مع الاعتذار . وتوجد فضلاً عن ذلك
 بعض للشاهد وبعض الحركات التي تجعل من نفسها بعض التنابرات التي تحدث
 ولكن كل هذا قد تمضى التسميم إلى أكثر من النصف لأن الأمر يتعلق
 قبل كل شيء بوصف رموز نماذج نصيبية معينة . ونفقد في كل لحظة من
 لحظات قراءتها الاتزان فنزلق من الفردية الحاضرة إلى الصور اللازمانية دون
 أن نلاحظ ذلك . فنحن لا نشعر بوزن الرأس التي تتحمل ركبات أدمية في أى
 لحظة ولا تراها أيضاً في أى لحظة بفرديتها اللاهية الجذابة تحت ضوء الربيع
 الأمريكي . ولكن لأهمية ذلك على الإطلاق ما دمنا نخلق فقط من أجل
 تحديد ما إذا كان من طبيعة رأس رجل كلية المفصلة أن يكون وزنها أقل
 من رأس مجنونة لأحد الفنانين . هناك نوعان من الضارح لدى السيد جيرودو
 الضارح المجهل الخاص بالحديث وهو الذي نختبه بقدر الإمكان كأحد عبوب
 الأسرة . ومضارح نماذج التسميم وهو كالأبدية . وتشكل هذه التصديقات
 المستمرة العيورية بطبيعة الحال الطابع للتقطع أو غير الوصول للزمان . وما
 دام التفسير هنا كوجود أخص لا يوجد إلا بقصد الاستراحة يصبح الزمن
 توالياً لمزاجات صغيرة أو فيلماً متوقفاً . أنظر كيف تفكر كلودى في ما ذهبها :

« لقد كانت هنا سلسلة من مائة ومن ألف فتاة صغيرة تعابن يوماً بيوم لاجراج كلودي الحاضرة . . . هذا العدد الوفير من كلودي وكوديت وكودين كوكو كلو — لأنه كانت توجد مرة ريفية هي كوكو كلو لفترة ستة شهور — لم تكن تشبهها في الصور لا كصورها وإنما كصور للأسرة . » هكذا يبدو الزمن في « اختيار المتخبين » : محفلة صور أو اليوم للأسر . ولا بد من قلب الصفحات . ولكن هذا لا يبدو أن يكون اختلافاً بسيطاً للنظام دون ذاكرة بين الكرامة المأذنة لصورتين .

ويفسر لنا ميل السيد جيروود إلى الابتداءات الأولى : « لأول مرة . . . » كانت هذه أول مرة . . . وما من عبارة تكاد تعود غالباً في مؤلفاته مثل هذه العبارة . وتكاد ألا يكون مثلها على هذا النحو من التكرار في « اختيار المتخبين » (أنظر مثلاً ص ١٦ - ٢٢ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٦ - ٦٨ - ٦٩ - ٨٣ - ٨٦ أ) ذلك أن القوي جميل التقدمية في عالم السيد جيروود . ونحن نستفسر من الماضي ونبحث عنها عن الأصول في حالنا : « متى بدأت أحبها ؟ » وفي الحقيقة لم يبدأ هذا الحب قط : لقد تم ذلك قليلاً وعندما اكتشفت فجأة عاطفتي كانت قد زال بهاؤها . والتفكير عند السيد جيروود وبقية لأنها تخضع البدء للشهور « الكل — أو — لا شيء » . وعندما تتحقق الشروط تظهر الأشكال الصورية فجأة وترصع في اللادة . أما إذا نقص عامل — عامل واحد ، أصغر عامل — لا ينتج شيء . وهكذا تعودنا قراءتنا من البدء إلى البدء خلال عالم يستيقظ . وإذا أمكننا الكلام عن جو مشترك بين سيمون للثورة في القلب واليقاتين وجيروم باردن فيسكون جو الصباح . فعلى الرغم من الجأزر نفسها والشيخوخة وسقوط الليل من أول هذه الكتب إلى آخرها تطلع الشمس . وتنتهي الكترا عند مصيبة وعند فجر . فهل لي أن أقول مع ذلك بأنه لم يعد عندي أثناء قراءة « اختيار المتخبين » شعور بتلك الأصبع الفاتنة (م ١٦ - سارتر)

التي اخلاها جيروم ويلا لأوقات لقائهما ؟ قل خيل إلى أنه كان محكوما على
بصبح أبدي .

والنهايات كابدابات مطلقة . فعندما يتحسّل التوازن تضع الصورة كما
جاءت في كيان ضياعا شاملا : « وكانت أدمية موجودة هناك في الصباح الجليل
دون أية تجسّيد أو أية بحرة على وجهها وبدت الية الطويلة التي أوشت
على الانصرام كالو كانت قد استقلت من حرها » . فالرسوم والتجاسيد
والشواثب .. كل هذا صالح لماننا . أما عالم السيد جيروم فهو عالم البكرات
للقبوضة ، وقد قسمت هذه المخلوقات فيما بينها اعقة ميثاقية : فهي
مخلوقات تؤدى مطالب الجسد بالتأكيد . لكن لا الحب ولا الأمومة لم تترك
عليها طابعا . ولا شك في عرى شخصياته النسائية « عرى من أظهر ما يكون »
فمن لسن سوى ماريت . . عاربات اطلاقا وتاماً . . بنهر تلك الرغبات وتلك
التوسّيات وتلك الانعطافات التي لا تدخل في تكوين نموذج التصميم الماري .
ومثل هاتيك الكواكب تلك اللاتي اصطلحن جان بريفون اسم « نساء ذات
جلود التفازات » . فلهن أجساد نظيفة نظافة اللطائف المولندية وتلمع لحومهن
ذات نضارة البلاء .

وعلى الرغم من ذلك يخضع هذا البيت للنظم لقوانين السحر . أو فلفل
لقوانين حاوم تحويل للدادن لأننا نجد فيها تحولات غريبة بنفس للمنى الذي
ورد في المصور الوسطى عن تحويل للعادن كأنجد أفعالا غريبة تجري على
البعد . « كان الأسبوع الأول من حياة كلودى أول أسبوع عرفت أدمية فيه
عالمًا ينير عناكب وينير قشر اللوز ويدون تصفيف للشعر بمكاو ساخنة
جدا . » وتستريح أدمية وهي توشك أن تهجر زوجها بالقرب منه في « قميص

من اللون السمنى الفاتح ذى الأنسجة الشفافة والحالات . « تشر الأشياء
 بالخرى فتسبها . وهنا تقفز إلى الحمام وتلبس إحدى بيجامات بيير . « ويغرس
 السرير . . . وهكذا انقضت الليلة . وكانا كإحدى فرق اللياريات بهذه
 للباس للتشابهة . وكان يمكن أن تراهما عيون الذين اعتادوا الرؤية فى الظلام
 كتوأمن أو كدراجة مزدوجة . وانخذعت الأشياء فى هذا التشابه للفاجىء .
 فى الزى فهذأت شيئاً فشيئاً . . . « وهالك وصفاً لنوع من التتزم : « وحاول
 للتخفون فى شخص كلودى وهم الذين كانوا يريدون أن يعطوا أدميه شراً
 مفضضاً واستاناً مرتجة وجلدة خشنة . . حاولوا أن ينفذوا إلى السرير عن
 طريق الحارة . وكان ينبغي أن يوافق على اتفاقهم وأن تأخذ يد كلودى
 وتقدمهم إلى سرير كلودى وتهديد كلودى بالحرقان من الحوى لمدة أسبوع .
 والله يعلم ما إذا كانوا قد والوا للوضع اهتماماً ! ولكن لارتباطهم بما تحفوا
 فيه وجب عليهم أن يطيعوا . « وهكذا لكى تؤدى الزائم على الشياطين
 التى أخذت صورة كلودى يكفى أن ناملها بوصفها كلودى . فإذا يعنى ذلك
 كله ؟ يشرح لنا كل هذا السيد جيرودو نفسه : « مع كلودى كان كل ما يشبه
 كلودى فى هذا العالم السفلى يؤيدها . . . والسلام القائم بينها وبين كلودى
 الصغيرة هو السلام مع كل ما ليس من الحياة اليومية ومع كل ما هو صغير :
 المدنى واللبائى وكل ما يدوم . « هاك هو أخص خصائص كل هذه للسائغ
 وهذه الأسرار : يوجد فى تشابه . ولنفهم جيداً أن التشابه لى السيد
 جيرودو ليس نظرة عقلية : أنها متعققة . وجميع كلات «مثل» التى يستعملها
 استخدماً مسخياً لاتهدف إلى التوضيح ، أنها تفصح بما لاجوهرى بين الأفعال وبين
 الأشياء . ولكن ينبغي أن يدعشنا ذلك ما دام عالم السيد جيرودو تاريخياً
 طبيعياً . فالأشياء عنده متشابهة على نحو ملحين تشارك من أحد الجوانب فى نفس
 الصورة . إن أدميه تبحث بالتأكيد عن السلام فىا بينها وبين كلودى الواحدة

ولكن كلودى هى بالضبط « ما ليس من الحياة اليومية ». وإقامة السلام مع كلودى هو التكيف عن كتب مع الصورة التى تجسدها حالياً أى صورة « ماهو كبير » و « ما يدوم » . فكلنا نجد أدميه نفسها فى ذات الوقت ، عند اقترابها من التجسيد الثانى لنموذج تصميم أبهى حياً فى كلودى ، متألقة مع كل التجسيدات تلك النموذج التصميمى ومع الصحراء والجبال والنابة المزراء .

ولكن ذلك منطوق إذا اعتبرنا أدميه متفقة مرة واحدة وإلى الأبد مع صورة كلية . وليس السحر سوى مظهر . ويأتى من أن تلك الصورة تتعرف خلال جزئيات مادية لاحصر لها . وتنبع عن ذلك تلك التماثلات العميقة بين أشد الأشياء تنوعاً عما يحلو للسيد جيروود أن يظهره : يقسم حضور الصور هذا السكون إلى ما لا نهاية له من المناطق اللانهائية . ويوجد فى كل منطقة من تلك المناطق شيء ما . واحتجاب هذا الشيء بالطريقة اللاتقة يمكن أن يرشدنا إلى كل الأشياء الأخرى وفى كل منطقة من هذه المناطق يكون الحب والكراميه وسب شيء من الأشياء سباً وحباً وكرهاً لكل الأشياء الأخرى . التماثلات والمجاوبات والرميزات هى روعة السيد جيروود . ولكن هذا كله مثل علوم السحر فى العصور الوسطى لا يمدون أن يكون تطبيقاً دقيقاً لمنطق التصورات .

هذا إذن عالم تام وغير تام بالرة . انه عالم لينيه وليس عالم لا مارك . هو عالم كوفيه وليس عالم جوفرواسات هيلير . ولنتساءل ماهو للكان الذى يحتفظ به السيد جيروود للإنسان . ونقول تخميناً انه من نفس القياس . وإذا تذكرنا أن السحر لا يمدون أن يكون مظهرأ وأنه يعزى فقط إلى المنطقية للفرطة وجب أن نقرر أولاً أن هذا العالم فى متناول العقل إلى أعنى أعمقه . وقد أجلي منه السيد جيروود كل ما من شأنه اللباغته والتضوية مثل العطور أو العيرورة أو عدم النظام أو الحداثة . ولما كان الإنسان محاطاً بأفكار جاهزة فليس

لنقل الأشجار والحجارة وعقل القمر والماء من شاطئ سوى للترقيم والتأمل .
وقد لاحظت أن السيد جيروود نفسه يحفظ برقه الخشونة الموثق بالتسجيلات :
والكاتب كما يفهمه ليس سوى موظف لمسح الأراضي وتسميتها . غير أن
عالمًا عقليًا يمكن أن يتسبب في التعلق مع ذلك : كأن نعلم بالتضادات
اللامتناهية لدى باسكال أو بالطبيعة لدى فيثاغورس . هنا لا شيء من هذا : إذ يوجد
توافق عاطفي بين الإنسان والعالم لنذكر مثلاً كلودي الشبيبة بالصحرَاء
وبالقابلية البكر . ألا ترى أن القوة والقوة وأبدية النابذة وأبدية الصحرَاء أيضاً
أبدية في الضعفة وفي القوة الرقيقة وفي القوة الضعيفة التي تتمازج بها فتاة صندرة ؟
والإنسان يجد في نفسه كل نماذج التصميم الخاصة بالطبيعة ويعد نفسه بالمثل في
الطبيعة كلها . فهو عند ناصية كل المناطق مركز للعالم ورمز للعالم مثل كون
مصغر لمسحرة داخل الكون الكبير . ونلاحظ أن السيد جيروود لم يخضع
هذا الإنسان الذي ثبتت قدماء جيداً والذي يشعر بأن بيته في كل مكان . .
في هولود مثل آدميه وفي جزيرة مهبورة مثل سوزان . . لم يخضعه لأي
حتمية . وليست سجلاته نتيجة الملايين التي لا توزن من تاريخه ومن أمراض
معدته . فسجلاته لا تتم بعد أخذ المقاسات . لكن تاريخه هو حق مرض معدته
على العكس مما اللذان يتبعان عن سجلاته . وهذا هو ما يطلق عليه : حياة
الصبر . خذ مثلاً عبارات آدميه التي قالتها وهي تود أن تحذر أيتها من الحب :
« أي طفلي جاك . ألم تر نفسك ؟ انظر في المرأة : لست قبيحاً ولكنك ستجد
فيها أنك ضحية مولودة ومعددة تماماً . . فك رأس أعدت من أجل البكاء
حينما تفكفي » على الخدعة وأجهزة تطبق على أيدي مرتدة من اليأس والجسم
الكبير الذي يتعثر تحت المطر في ركن الطريق . . . وضلة واجهة الصدر
للقلطة (القفص) التي يملكها من يكون بلا دموج . . . ذلك أن سجلاته
الإنسان ليست حقيقة متخلقة من ماهية الخيال : أنه نموذج تصميبي ذلك الذي
يصنع خلال حياة الإنسان من طريق الأفعال الإنسانية والذي يرمز إليه جسم

الإنسان رمزية كاملة . وهكذا يتحقق بالرمز الاتحاد الأكثر كالا بين الجسم والعقل . وهكذا يتفتح السبيل إلى علوم الطبائع والقراءة . ولكن إذا كنا بادلنا حتمية عالم النفس بضرورة منطق الهايا فيبدو أننا لم نجبن كثيراً بالمبادلة . لم تمددنا علوم نفس بالذات كيد إذا قصدنا بعلوم النفس مجموعة قوانين مقرر تجريبياً نتحكم في سرعان أمرجتها . ولكننا لم نهم باختيار ما نحن عليه . أننا أسارى صورة ولا نملك من أمرها شيئاً . على أى حال الحتمية السلوكية ممنوعة علينا في الوقت الحاضر : ولن نخاطر بأن نذوب في الكون . فالإنسان بوصفه حقيقة تامة ومحددة ليس أثر آمن آثار العالم وليس رد فعل لسلسلة من العلل العمياء . أنه « إنسان » أو « زوج من رجال كليات الهندسة » أو « ولد يافع مدلل لواء الحب » كأن الدائرة دائرة . ولهذا السبب عييه يوجد في أصل البدايات الأولى فلا تنبثق أفعاله إلا منه . أهذه هي الحرية ؟ هي على الأقل نوع معين من الحرية . ويبدو زياده على ذلك أن السيد جبرود وقد أنعم على مخلوقاته بحرية أخرى : أن الإنسان يحقق ماهيته تلقائياً . أن طاعة المادان واللبانات أو توماتيكية . أما الإنسان فيطابق نفسه بإرادته مع نموذج تصميمه . أنه يختار نفسه دوماً على نحو ما هو عليه . وهي حرية في اتجاه واحد حقاً لأن الصورة إذا لم يحققها هو تحققت خلافاً وبدونه . وإذا شئنا تقدير الفارق الطفيف الذي يفصل هذه الحرية عن الضرورة المطلقة فلنقم بالموازنة بين هاتين التفرقتين . هاهي الحرية والالهام : « اين يمكن أن نذهب يا كلودي حيث لم نذهب قط ؟ — إلى حديقة واشنطن — لم تكن كلودي تردد أبداً . كانت لما أجابة معدة بالنسبة إلى كل الأسئلة وأكثرها أحراراً أيضاً . . . أى إلهام موفق في اختيارها الحضور إلى هنا في اللحظة التي تصبح الحقائق العامة فيها غير ذات فائدة بالنسبة للآدميين » . لقد رأينا البدهة هنا والخلق الشعري للاتفاق بين الرأيين وبين الأشياء . ولكن في هذه البدهة ذاتها لم نملك كلودي أن تمنع نفسها من تحقيق ماهيتها . أنها تلك التي لا تردد قط . وكان ضمن

ماهيتها أن تكون لها تلك البداية . وأظن الآن إلى حالة يجدي فيها توافق نموذجنا التسميمي مع العالم من خلالنا دون أن يسألنا رأينا : « اندهشت ادميه من الكلمات التي وردت على شفثيه لأنها كانت تبث على الدهشة . ولكنها اندهشت أيضاً من ضرورة العبارة أكثر مما اندهشت من جانبها الشرير » . ليس الاختلاف كبيراً في حالة تتحقق الصورة خلال إرادتنا وفي الأخرى تمتد من تلقاء نفسها خلال جسامنا وهاك ما يفصل مع ذلك بين الإنسان وبين الخيل . ليست هذه الحربة اللينة المتقطعة غاية في ذاتها ولكنها وسيلة فقط وتكفي لكي تفرض علينا واجباً : توجد أخلاقية هي السيد جيروود . يجب أن يحقق الإنسان ماهيته التامة في حرية بهذا نفسه يجب أن يوفق بين نفسه وبين بقية العالم بحرية . وكل إنسان مسؤول عن الانسجام السكوني ويجب أن يضع نفسه بملء رغبته لضرورة نماذج التصميم . وفي نفس اللحظة التي تظهر فيها الأنسجام وذلك التوازن بين ميولنا العميقة أو بين الطبيعة والعقل . . . في اللحظة التي يكون الإنسان في مركز عالم منظم ... أو التي يكون الإنسان فيها الأكثر وضوحاً في إنسانيته حسب طاقته في مركز العالم الأكثر وضوحاً كما لم تتلق في مخلوقة السيد جيروود مكافئتها؛ وهي السعادة . وهكذا نرى حقيقة هذه الإنسانية المشهورة الخاصة بهذا المؤلف : واحدة أعمادية وثنية .

وهكذا يسلمنا البحث الساذج في كتاب « اختيار للتخمين » إلى فلسفة من فلسفات التصور وإلى مشاكل كنسية مفرسية (هل الصورة أم المادة هي التي تبعث الفردية ؟) وإلى سيروية مشبهة محدثة مثل الميرون القوة إلى الفعل وإلى سحر أبيض هو مظهر مصطنع للطبيعة صارمة وإلى أخلاقية لتوازن والسعادة والوسط الذي لا جور فيه . ها نحن يبيدون جداً عن الحالمين عند

صعوتهم . ولكن هذا يوقنا في مفاجأة أكثر غرابة أيضاً : ذلك أنه من المستحيل ألا نتعرف على فلسفة أرسطو من جهة لللامح هذه . ألم يكن أرسطو منطقياً أولاً ؟ بل ألم يكن أرسطو صاحب منطق التصورات وساحراً بمنطقه ؟ ألا نجد عنده هذا العالم الغامض القائم للتدرج العقلي إلى أقصى حد . ألم يكن هو الذي اعتبر المعرفة تأملاً وتصنيفاً ؟ وأكثر من ذلك بالنسبة إليه وإلى السيد جيروودو تكمن حرية الإنسان في احتمالية الصيرورة أكثر مما تكمن في التحقق الدقيق لماهيته . فكلاهما يقول بالبدايات الأولى وبالأماكن الطبيعية وبعيداً « الكل أولاً شيء » والتقطع . لقد كتب السيد جيروودو رواية التاريخ الطبيعي وجعل أرسطو منه فلسفته . غير أن فلسفة أرسطو كانت الوحيدة التي استطاعت تنويع علوم عصره : فقد شاء أن يدخل الثروات للتراث بالمشاهدة في نسق . فنعن نعرف أن للمشاهدة بطبيعتها تكتمل بالتصنيف ونسرف أن التصنيف بطبيعته أيضاً يدعى لنفسه الانتماء إلى التصور . ولكن لسكى نفهم السيد جيروودو تكبير حيرتنا : فمئذ أربعمائة سنة جاهد الفلاسفة والعلماء من أجل تحطيم الأطر الصارمة للتصور ومن أجل أن يخضوا الحكم الحر الخلاق بالتصذر في كافة المجالات ومن أجل أن يستبدلو الصيرورة بالثبات في الأنواع وبينما تسيل الفلسفة اليوم على نحو صمودى يحاول العلم أن يستفيد من كل شيء ، ونعنى الأخلاق بمشاكل غير ذات أهمية . فالسكى حيث في كل مكان من أجل تطويع مناهجها وملكية الحكم عندنا إلى أقصى درجة . وما عا دأ حد يؤمن بأى اتفاق قبل بين الإنسان والأشياء . ولم يعد أحد يجرو على الرجاء في أن تصبح الطبيعة في متناول اليد من صميمها . إذن فهناك عالم روائى يظهر ويحاول إغراءنا بجاذبيته التي لا تقبل التعريف ويجو حدائقه . وكلما فكر بنامه اكتشفنا عالم أرسطو للدفون مئذ أربعمائة سنة .

من أين يأتى هذا الشبح ؟ وكيف استطاع كاتب معاصر أن يختار بكل

بساطة أن يقوم بتصوير نظرات فيلسوف يوناني متوفى منذ ثلاثة قرون قبل الميلاد في أقاصيص روائية ؟ اعترف بأننى لا أعرف عن ذلك شيئاً . يمكن أن نلاحظ بلا شك أننا جميعاً أرسطيون في وقتنا هذا . فنحن ننزه في إحدى الليالى خلال شوارع باريس وضجة تدير الأشياء نحونا وجوهاً ساكنة ظاهرة هذه الالية هى لية باريس من بين كل الليالى . ذلك الشارع الضيق هو شارع مونمارتر من بين كل الشوارع التى تصعد نحو كنيسة القلب الأقدس . وتوقف الزمن . فنحن نعيش لحظة سعادة أى أديبة سعادة . من منا لم يخطر على باله هذا الإيماء مرة واحدة على الأقل ؟ وأقول إيماء وأعرف أننى مضطرب . فهو على الأصح إيماء لا يعلم شيئاً . وما أدركه فوق الأرصفة وعلى أرضية الشارع وفوق وجهات العارات هو تصور الشارع وحده على نحو ما يدور بخلفى منذ وقت طويل سلفاً . أنه انطباع معرفة بغير معرفة وحس بالضرورة بغير ضرورة . ويهيننى هذا التصور الإنسانى فى أن الشارع وفى أن الالية تصدر انعكاسات كانعكاسات المرآة . ويعنى من أن أرى معنى هذه المرآة وابتسامتها بالأشياء فى تواضع وعناد . ولكن ماذا يهم ؟ الشارع موجود وهو يصعد فى قاء وعظمة كشارع . ونكف فيما يتعلق به لأنه لم يعد هناك ما يقال . وفى أكثر من تأمل حقيقى اقترب بهذه الحدوس غير للتعبه مما يسميه علماء النفسيون وهم التعرف الكاذب . هل يجب أن نفسر بهذا حساسية السيد جيرودو ؟ وسيكون هذا اجترأ ولا أجزم بشئ . ويحيل إلى أيضاً أن أحد اللاركسيين يسمى نظرات السيد جيرودو نوعاً من عقلانية الأخلاق . وسيشرح العقلانية بأنها الارتقاء للتصير للأعمالية فى مطلع هذا القرن . وسيشرح الأخلاق كوضع خاص جداً للسيد جيرودو وسط البورجوازية الفرنسية ، فبدوده من القلاخين وثقافته يونانية ثم دبلوماسيته . ولا أدري ولعل السيد جيرودو يدري . فقد يمد لنا هذا الكاتب الكتوم الذى يحى لزاء الأفايصس يوماً عن نفسه .

مارس سنة ١٩٤٠

الحرية الديكارتية

الحرية واحدة ولكنها تظهر على أسماء مختلفة وفقاً للظروف. ومن المسموح به أن نلقى سؤالاً سابقاً على كل الفلاسفة الذين دافعوا عنها . بشأن أى موقف مميز قمتم بتجربكم للحرية ؟ الواقع أن الإحساس بأننا أحرار على مستوى الفعل وللشروعات الاجتماعية أو السياسة والخلق في الفنون شيء . وشيء آخر أن نحس بذلك في عملية الفهم والاكتشاف . وأمثال ريشليو وفلسان دي بول وكورني كان يمكنهم أن يقولوا لنا شيئاً عن الحرية لو كان من المشتغلين بالميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة : لأنهم أمسكوا بطرف منها في الوقت الذي كانت تبدى هي فيه عن طريق الحدث اللطيق وعن طريق ظهور المستحداث في الشر أو في الأنظمة في عالم لا يتقبلها ولا يرفضها . أما ديكارت فيأخذ الأشياء من الطرف الآخر بوصفه مشتتلاً بما وراء الطبيعة . وتجربته الأولى ليست تجربة الحرية الخالقة من اللاشيء . ولكنها أولاً تجربة الفكر الباقى الذى يكشف بواسطة قواه الخاصة علاقات ذهنية بين الماهيات الموجودة سلفاً . ولهذا نحن الفرنسيين الذين نعيش منذ ثلاثة قرون على الحرية الديكارتية نفى بحرية الاختيار ضمناً مران الفكر المستقل أكثر مما نفى إنتاج الفعل الخلاق . وفي النهاية يسوى فلاسفتنا بين الحرية وفعل الحكم مثلما هو جار الآن .

ذلك أنه يدخل دائماً في نشوة الفهم ذلك الفرح باستثمار أننا مسؤولون عن الحقائق التى نكتشفها . وأياً يكن الأستاذ فهو يأتى لحظة وجود التلميذ بمفرده أمام مسألة الرضاة . فإذا لم يحدد فكره لالتقاط العلاقات وإذا لم ينتج من نفسه الظنون والرسوم التصخيلية التى تنطبق كشبكة على الشكل موضع الاعتبار والتى ستكشف عن البناءات الرئيسية وإذا لم تترق إلى النهاية استضاء حاسمة تظل الكلمات علامات ميتة ويحفظ كل شيء عن ظهر قلب . وهكذا

يمكنفى أن أحس إذا اختبرت نفسى بأن الذكاء الذى ليس نتيجة آلية لعملية
تربوية ولكن أصله هو ارادى للانضاف وحدها وحصرى للفكر وحده ورفض
للغفلان وللتسرع وحده وفى النهاية عقلى كله مع استثناء كل التفاعلات الخارجية
استثناءً جزئياً، وذلك فضلاً هو الحدث الديكارتي الأول : لقد فهم أفضل من
أى شخص آخر أن أقل سير للفكر يشغل الفكر كله .. ذلك الفكر الذى
الذى يضم نفساً فى كل أفعالنا باستقلاله للكتل للطلق .

ولكن تجربة الاستقلال الذاتى هذه لا تتطابق مع تجربة الاتاجية كما
رأينا . ذلك أنه يجب أن يكون للفكر شيء يفهمه وعلاقات موضوعه بين
للأهيات وأن يكون ذا بنايات وذا تسلسل : وباختصار نظام سابق من العلاقات .
وهكذا لاشيء أكثر صرامة من الطريق الواجب قطعه كوجه مقابل الحرية
الذكاء الذى : « فحيث لا توجد سوى حقيقة لكل شيء فأياً يجعلها يعرف
عنها القدر الذى يستطيع أن يعرفه . ومثلاً طفل متملم فى فرع الحساب يستطيع
يمد عمل عملية جمع وفقاً للأصول أن يتأكد من أنه قد وجد كل ما يمكن العقل
الإنسانى أن يجده فيما يتعلق بالبلغ الذى كان يفهمه . لأن للنهج الذى يسلم فى
النهاية اتباع النظام الحقيقى ويسلم حد كل الظروف التى نبعث عنها تماماً يحتمل
على كل ما يسلم الثقة بأصول الحساب » (مقال فى النهج ص ٢٠) .

كل شيء مثبت : موضوع الاكتشاف والنهج . فالطفل الذى يطبق حرجه
لعمل عملية جمع وفقاً للأصول لا يرى العالم بمقيدة جديدة . أنه يمد عملية قام
بمسلمها ألف آخرون قبله ولن يذهب بها إلى أبعد مما ذهبوا . أنها مقارعة مؤثرة
إذن بما فيه الكفاية كوضعية المشتغل بالراضيات . وعقله مشابه لعقل رجل
مشهورك فى عشى ضيق جداً حيث ستكون كل خطوة من خطواته ووضع جسمه
نفسه مشروطاً بطبيعة الأرض وضرورات السير بصرامة : ومع ذلك سيفتقد

إليه الإيمان الذى لا يترزع بأداء كل أفضاله فى حرية. وبمباراة موجزة إذا سرنا ابتداء من الذكاء الذى الرياضى فكيف نوفق ثبات وضرورة للامهات مع حرية الحكم ؟ للشككة من الصعوبة بحيث يبدو نظام الحقائق الرياضية لدى كل القول الحسنة فى عصر ديكارت أنراً من آثار الإرادة المقدسة . ولما كان من غير الممكن تجنب هذا النظام سيقتل فيلسوف مثل اسبينوزا أن يضحى بالذاتية الإنسانية من أجله . وسيظهر الحق وهو يبدو ويأكد عن طريق قدرته الخاصة خلال هذه الفرديات غير الكاملة التى تسمى الأحوال العامة . ولا تستطيع الذاتية أمام نظام للامهات فى الواقع إلا أن تكون حرية الالتصام البسيطة بالحق . وهذا بالعمى الذى يستعمله أخلاقيون معينون من أنه ليس لنا حق آخر سوى أداء الواجب . أو الذاتية إذن ليست سوى فكرة مهوشة أو حقيقة ميتورة يدفع نموها وإيضاحها إلى اختفاء الطابع الذاتى . وفى الحالة الثانية يحتفى الإنسان ولا يبقى أى اختلاف بين الفكر والحقيقة : الحق هو مجموع نسق الأفكار . وإذا شئنا اتقاز الإنسان فلا ينقص إلا تزويده بقوة سلبية بسيطة مادام لا يستطيع أن ينتج أية فكرة وإنما يتأملها فقط . وهذه القوة السلبية البسيطة هى أن يقول : لا ، أمام كل ما ليس صحيحاً . ونجد كذلك لدى ديكارت نظريتين مختلفتين عن الحرية على صورة مذهب واحد . وحسب هاتين النظريتين ينظر ديكارت بعين الاعتبار إلى قوة القهم والحكم تلك التى يملكها أو التى يريد يمسطة إنقاذ ذاتية الإنسان إزاء مذهب الأفكار العاصم وفقاً لها .

وردفه التلقائى هو أن يؤكد مسؤولية الرجل إزاء الحق . فالخلق شئ إنسانى طالما يجب أن يؤكده كى يوجد ، ولا يوجد سوى أفكار محايدة وطائفة لاهى صحيحة ولاهى كاذبة قبل الحكم الذى أصدره والذى يمثل التصام أراذنى بالاتزام الحر الوجودى . وهكذا يصبح الإنسان وجوداً تظهر

بواسطة الحقيقة في العالم . ومهمته هي أن يلتزم التزاماً شاملاً حتى يصير نظام الوجودات الطبيعي نظاماً للحقائق . يجب عليه أن يفكر العالم وأن يريد فكره وأن يحيل نسق الوجود إلى نسق من الأفكار . وبهذا يظهر ذلك الإنسان منذ ظهور التأملات الديكارتية ككائن وجودي علم الوجود الذي سوف يتحدث عنه بعد ذلك هيدجر . وهكذا يزودنا ديكارت أولاً بمسؤولية ذهنية كاملة . فهو يختير في كل لحظة حرية فكره في مواجهة تسلسل للامهات . ويختبر عزله أيضاً . وقد قال هيدجر : ما من شخص يمكنه أن يموت من أجل وقال ديكارت قبله : ما من شخص يمكنه أن يفهم من أجل . وفي النهاية يبنى قول نعم أو لا وينفي الفصل على أفراد بشأن الحقيقة من أجل العالم بأكمله . بيد أن هذا الالتصام هو فعل ميتافيزيقي مطلق . والالتزام ليس نسبياً إذ ليس الأمر أمر تقريب يمكن أن يباد بحته . ويتصرف الرجل الأخلاقي في فلسفة كانط كشروع في مدبرة ترفض العمل القضاى . وكذلك يتصرف ديكارت عندما يقرر كمال قوانين العالم . لأن قوله « نعم » التي يجب النطق بها في النهاية كيما تتحقق ملكة الحق وكيما تقتضى التزام قوة لانهاية معطاة كلها مرة واحدة : من غير الممكن أن يقال نعم « بعض الشيء » أو لا « بعض الشيء » . وقول الإنسان « نعم » لا يختلف عن قول الله « نعم » . ليس يوجد سوى الإرادة وحدها التي أقوم في نفس بعجزتها وجوداً هائلاً حتى لا أكاد أدرك فكرة شيء آخر أكثر رحابة واستناداً . بحيث أنها هي على وجه التخصيص التي تجعلني أعرف أنني أحمل شبه الله وصورته . لأنه حتى ولو أنها أكبر عند الله بشكل لا يقارن عملى عندى بسبب للمعرفة والقدرة اللتين ترتبطان بها ومجملاتها أكثر ثباتاً وفاعلية أو بسبب للوضوح . . . إلا أنها لا تبدو لي أكثر كبراً إذا ما اعتبرتها بشكل صوري محدد في ذاتها « (التأملة الرابعة) .

ولما كانت هذه الحرية الكاملة لاقبل درجات على وجه التصعيد فن
للمشاهد أيضاً أنها في حيازة كل إنسان . أو على الأصح بما أن الحرية ليست صفة
بين صفات أخرى فن المشاهد أن كل إنسان حرية . ولا ينفى التأكيد بأن
العقل هو الشيء الأعدل توزيعاً في العالم أن كل إنسان يملك في روحه نفس
البنور ونفس الأفكار النظرية فقط « وإنما يشهد أيضاً بأن القدرة على الحكم
الطيب وتمييز الصواب من الخطأ متساوية لدى كل الناس » .

فلا يستطيع أحد الناس أن يكون إنساناً أكثر من الآخرين لأن الحرية
لا متناهية لدى كل منهم على نحو واحد . وبهذا المعنى لم يستطيع أحد أن يبين
بطريقة أفضل من ديكارت تلك الرابطة بين روح العلم وروح الديمقراطية
لأننا لن نعرف كيف نقيم تصويتاً عاماً بالقبول على شيء آخر غير هذه للكمة
للقشرة انتشاراً كلياً في قوله لا أو قوله نعم . ولأنك أننا قادرون على تقرير
كثير من الاختلاف بين الناس : فأحدهم قد يملك ذاكرة أكثر نشاطاً وآخر
خيالاً أكثر امتداداً ويستطيع الأول أن يضع سرعة أكبر في تفهمه بينما يحضن
الثاني مجالاً أكبر للحقيقة . غير أن هذه الصفات ليست داخلة في جوهر فكرة
الإنسان . لا بد أن تكون أعراضها جسمانية . واستعمال هذه المهارات استعمالاً
حرراً هو وحده الذي يمين وصفاً كمنخافق بشري . فليس ما يمين في الواقع هو
أن نكون قد فهمنا على نحو أسرع أو على نحو أبطأ مادام من الواجب أن
يكون تفهم في أي صورة يأتي إلينا عموماً لدى الجميع أو لا يكون بالمرّة . فإذا
فهم كل من أقياديس وعبد حقيقه بينهما فهما متشابهان كلياً في أنها فهماها
وعلى هذا النحو لا يمكن أن يزيد موقف الإنسان وقدراته أو أن يحد من حريته
وقد أقام ديكارت هنا بعد الرواقية فاصلاً رئيسياً بين الحرية والقدرة . وأن
تكون حرّاً ليس معناه إطلاقاً القدرة على فعل ما نحب وإنما أن تريد ما استطاع
« لا يوجد شيء في قدرتنا تماماً سوى أفكارنا . على الأقل إذا أخذنا كلمة

فكر على نحو ما أفضل للدلالة على كل عمليات الروح بحيث لا تقتصر فقط على التأملات والإرادات بل تشمل أيضاً وظائف الأبصار والسمع والتعدد وفقاً لحركة دون أخرى الخ . . . وطالما أنها تعتمد على الفكر فهي أفكار . . . ولم أشأ أن أقول لهذا أن الأشياء الخارجية لم تكن قط من قدرتنا بل أنها ليست هنالك فقط إلا من حيث استطاعتها متابعة أفكارنا وليس ذلك على الإطلاق أو كلية لأنه توجد قوى أخرى خارجتنا نستطيع أن نحول دون تحقق أغراضنا» (مارس سنة ١٦٣٨ من خطاب إلى ميرسين) .

وهكذا تنهياً للإنسان حرية شاملة بقدرة منوعة ومعددة ، وها هنا نستشف الجانب السلبي للحرية . لأننى إذا لم أكن أقوى على أمام هذا الفعل أو ذاك فلا بد من أن أمتنع عن الرغبة في عمله : «أحاول دائماً أن أهزم نفسى لاصروف الدهر وأن أغير رغباتى بنظام العالم» . أو باختصار أحاول مباشرة التفاعلية في مجال الأخلاق . ولكن لا يقل عن ذلك ، أن الحرية تملك في هذا المفهوم الأول بعض التفاعلية . فهي حرية وضعية وبنائية . لا شك أنها لا تستطيع أن تميز كيفية الحركة داخل العالم ولكنها تستطيع أن تمدل اتجاه هذه الحركة . «لروح مركزها الرئيسى في الندة الصغيرة التي تقوم بالمنع حيث تشتم في بقية الجسد عن طريق المداخلة بين الأرواح (الكائنات الحيوانية) والأعصاب والدم أيضاً .. ويصكون فعل الروح كله من أنها بمجرد رغبتها في شيء ما تجمل الندة الصغيرة التي ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً تتحرك بالطريقة المطلوبة لإنتاج الأثر للتعلق بهذه الإرادة» (بحث في الانفعالات . مادة ٤٣ و ٤١) . إن هذه التفاعلية وهذه البنائية الخاصة بالحرية الانسانية هما اللتان نجدهما في أصل اللقال في النهج . لأن اللقال في النهج اختراع : « أن بعض الطرق المينة قد هدتنى ، كما يقول ديكرت ، إلى اعتبارات وحكم كونت منها للقال في النهج » (الجزء الأول من اللقال في النهج) . لذلك نقول إن كل قاصدة من النهج (فيما عدا الأولى) هي حكمة عمل أو هي

اختراع . ألا يعلن التعاليل الذى تنص عليه القاعدة الثنائية حكماً حراً وخلاقاً متجنباً للرسم التخطيطية وحاملاً للانقسامات الافتراضية التى سيتحقق منها بعد قليل ؟ ألا ينبئ أن نحضر النظام الذى تمتدحه القاعدة الثالثة وأن نتصوره مقدماً وسط عدم النظام قبل أن نخضع أنفسنا له ؟ والدليل هو أننا سنخترعه إذا لم يكن موجوداً فى الواقع : « مفترضين النظام بين الأشياء التى لا يتقدم بعضها البعض الآخر على نحو طبيعى » . ألا تفترض احصاءات القاعدة الراجعة قوة تميم وتصنيف خاصة بالعقل البشرى ؟ وفى عبارة موجزة تقف قواعد النهج فى مستوى الرسوم التخطيطية الكائناتية وتمثل فى مجملها عمليات عامة جداً للحكم الحر الخلاق . وعلاوة على ذلك ألم يكن ديكرت الأول فى إعلان أن رجل الطبيعة يضع الفروض قبل التجربة وقتما كان يسكن يعلم الانجلىز اتباع التجربة ؟ وهكذا نسكتشت أولاً فى مؤلفاته تأكيذاً إنسانيا عظيما للتجربة الحلافة . فهى تبين الحق قطعة قطعة وتضبط وتتصور سلفاً فى كل لحظة العلاقات الحقيقية بين اللاهيات بانتاج فروض ورسوم تخطيطية متعاقبة لدى الله ولدى الإنسان ولدى كل الناس وهى فروض ورسوم تخطيطية مطلقة ولا متناهية تفرض علينا حل أعباء تلك للهمة الرهيبة ، مهمتنا عن جدارة وهى السعى لايجاد حقيقة فى العالم والسعى إلى جعل العالم حقيقياً ، ونحرضنا هذه المهمة على العيش فى أريحية أى فى « ذلك الأحساس الذى يحمله كل عن حرية اختياره مقترناً بالتصميم على ألا ينقصه أبداً » .

ولسكن يتدخل فى الحال النظام للقام سلفاً . عند كائط تنشأ الروح الإنسانية الحقيقية . أما عند ديكرت فليس للروح الإنسانى إلا أن يكتشف الحقيقة طلالاً أن الله قد ثبت العلاقات التى تساندها اللاهيات فيما بين بعضها البعض مرة واحدة وإلى الأبد ، وعلاوة على ذلك فأياً يكن الطريق الذى يكون عالم الرياضيات قد اختاره كىما يصل إلى نهاية مسألته فهو لا يستطيع الشك فى النتيجة إذا حصل عليها . ويستطيع الرجل السبلى الذى يتأمل مشروعه

أن يقول : هذا ملكى . ولكن ليس ذلك فى مقدور رجل العلوم . فمجرد اكتشاف الحقيقة تصبح غريبة بالنسبة إليه : أنها تصبح ملك الجميع ولا تخص أحداً ، ولا يستطيع إلا أن يقررها وإذا رأى بوضوح العلاقات التى تدخل فى تكوينها فلن تبقى له وسيلة للشك فيها : وهو إذ تفهذ فيه إنارة داخلية تبحث الحياة فيه بأكله ، لا يملك إلا تأييد النظرية المكتشفة وبالعلى تأييد نظام العالم . والأحكام « $2 + 2 = 4$ » أو « أنا أفكر أنا إذن موجود » لا قيمة لها إلا إذا كنت أثبتها . ومع ذلك فلا أستطيع منع نفسى من إثباتها إذا قلت اننى لا أوجد فأتى لا أصوغ قصة . بل اننى أجمع كلمات نعطت دلالاتها تماماً كما لو كنت أعدد من دوائر مربعة أو أنابيب ذات ثلاثة سطوح وهامى ذى الإرادة الديكارتية مضطرة إلى الإثبات . « فتلا إذا اخترت هذه الأيام الماضية لأرى ما إذا كان ثمة شيء موجود حقاً فى العالم وإذا عرفت أننى بهذا وحده أخير المسألة ستهب ذلك بوضوح أتى كنت موجوداً أنا نفسى ولن أملك منع نفسى من الحكم بأن شيئاً أدر كته بوضوح كان حقيقياً لا لأننى وجدت نفسى مجبراً على ذلك بواسطة أى سبب خارجى ولكن فقط لأن الوضوح الكبير الذى سرى فى فهمى قد اتبع ميلاً كبيراً فى إرادتى » (التأملة الرابعة) .

ولاشك أن ديكارت يداوم وصف هذا الانضمام الذى لا يقاوم إلى الوضوح بأنه حر . غير أنه يعطى هنا معنى مختلفاً جداً لكلمة الحرية . والتأيد أو الانضمام حر لأنه لا يتم تحت أى نوع من أنواع القهر أو القسر الخارجى ، أى أنه لا تستتبره حركة جسم أو جذب نفسى . فلسفاً فى ميدان انفعالات الروح أما إذا بقيت الروح مستقلة عن الجسد فى عملية الوضوح وإذا استطاعت وفقاً لحدود التمرينات الواردة فى « بحث فى الانفعالات » أن نسى لإثبات العلاقات للمدركة بوضوح وتميز فدل الجوهر للتفكر مأخوذاً فى شموله فلن (١٢٢ — سائز)

هذه الجلود والتعريفات لا تحتفظ بأى معنى على ضوء العلاقة بين الإدارة والفهم . ذلك أننا كنا نسعى منذ لحظة ، امكانية أن تصعد الإرادة نفسها بنفسها في قول نمى أو لا امام الأفكار التى يدر كها الفهم ، حرية . وكان معنى ذلك بصيغرات أخرى أن اللعبة لم تتم قط وأن المستقبل لا يرى سلفاً قط ، وبدلاً من ذلك فى الحاضر تدرك العلاقة بين الفهم والاداة فيما يتعلق بالوضوح فى صورة قانون صارم يلعب فيه وضوح الفكر وتمييزه ، دور العامل الاساسى بالنسبة إلى الائنات . وباختصار يقترب ديكارت كثيراً جداً هنا من اسبينوزا وليبنس الذين يعرفان حرية الكائن بقوى ماهيته بمبدأ عن كل فعل خارجي على الرغم من أن لحنات هذا النمو تلتصق ببعضها وراء البعض فى ضرورة صارمة . ويصل به الأمر إلى حد انكار حرية عدم المبالاة أو على الأصح إلى حد أن يحمل منها أسفل درجات الحرية : « **الحرية** أكون حراً ليس من الضروري أن أكون غير مُبالٍ باختيار هذا العناب أو ذلك من جانبيين متضادين . أو على الأصح كما كنت ميلاً نحو أحدهما سواء لأننى أعرف بكل وضوح وجلاء أن الخير والحق يلتقيان فيه أو لأن الله هياً داخلية فكرى على هذا النحو كما قمت باختياره فى حرية وأحضنته » . (التأمل الرابعة) .

والنصف الثانى من البديل « لأن الله هياً داخلية فكرى على هذا النحو » يمس الإيمان على أكل وجه . وفى هذا الميدان بما أن الفهم لا يستطيع أن يكون علة كافية لقمل الإيمان فإن الإرادة تمتلك امتلاكاً كاملاً وتدار بواسطة نور داخلى وفوق طبيعى يطلق عليه اسم اللطف . ولعلنا نشعر بالخجل من أن نرى هذه الحرية المستقلة واللاهائية يمسها ضياء اللطف الإلهي وتصبح مستمدة لاثبات بالآراء بجلاء . ولكن هل يوجد فى الواقع اختلاف كبير بين النور الطبيعى وذلك النور فوق الطبيعى أى اللطف ؟ من المؤكد فى الحالة لثانية أن الله هو الذى يثبت بمدخله ارادتنا . ولكن أليس الأمر كذلك فى الحالة الأولى ؟ إذا

كان للأفكار وجود في الواقع فذلك بقدر ما نأى به من الله. والوضوح والتميز ليسا سوى علامتى الانضمام الداخلى والكثافة المطلقة لوجود الفكرة. وإذا كفت ميالا على نحو لا يقاوم إلى إثبات الفكرة فذلك بقدر ما تنقل فوقى بكل وجودها وبكل وضعيتها المطلقة. وذلك الوجود الخالص الكشيف بلا شقوق وبلا فراغ هو الذى يثبت نفسه فى شخصى أنا بنقله الخالص. ولما كان الله منهما لكل وجود ولكل وضعية فإن هذه الضعية أو ذاك اللاء الوجودى المتمثل فى حكم صادق لن يملك متبناه فى شخصى أنا كدم بل فيه هو. وليس حبنا أن نرى فى هذه النظرية مجهوداً للتوفيق بين الفلاسفة العقلانية والدين المسيحى: أنها تترجم فى لغة العصر شعور العالم بأنه عدم خالص وبأنه مجرد نظرة أمام جود مصدوم أبداً وأمام قل الحقيقة اللانهاى الذى يسأله. لا شك أن ديكارت عاد بعد ثلاث سنوات أى فى سنة ١٦٤٤ يسلم لنا بحرية اللامبالاة: «إننا واثقون — هكذا يقول — من الحرية ومن اللامبالاة التى فيها إلى حد أننا لم نعد نعرف شيئاً بوضوح أكثر. والله القادر على كل شىء لا يبنى أن يدمنا من اعتقاد ذلك» (للبادئ ٤١٠). ولكن هذا مجرد احتراز فالساجح الرهيب الذى لقيه المؤلف الدينى اوجستينوس سنة ١٦٤٠ أقلقه ولم يشأ أن يجازف بالحكم عليه داخل السوربون. ولا يد أن نلاحظ أن هذا المفهوم الجديد للحرية بدون حرية اختيار قد امتد فى الوقت الحاضر حتى شمل كل الحالات التى يمكن أن يحل فكره إليها. ألم يقل فى الواقع إلى ميرسين (١٥٨٨ — ١٦٤٨): «إنك ترفض ما قلته من أنه يكفى أن تحكم حكماً طلياً لتفعل فعلاً حسناً، إلا أنه يبدو لى أن المذهب المادى للميرسين يؤيد على القول بأن كل الخطايا هى الجمل: بحيث أنه إذا لم يمثل الفهم شيئاً لدى الإرادة بوصفها خيراً لن يمكنها التخلف عن اختياره». وتعد الدعوة كاملة. الآن فالرؤية الواضحة للخير تؤدى إلى الفعل كما تؤدى وظيفة الحق للتمييز إلى القبول. لأن

الغير والحق ليسا شئ واحد وهو الوجود . ولذا كان ديكارت يستطيع أن يقول أننا لانتكون أحراراً أبداً مثلما نكون عند فعل الغير . وهو يستبدل هنا تعريف الحرية عن طريق قيمة الفعل (حيث أن الفعل الأكثر حرية هو الأفضل والأكثر مطابقة للنظام الكوني) بالتعريف عن طريق الاستقلال الذاتي . وهذا متفق مع منطق المذهب : إذا لم نخرج خبرنا وإذا كان للغير وجود قبل مستقل فكيف يمكننا أن نراه دون أن نعلمه ؟

ومع ذلك نجد مرة أخرى في البحث عن الحق مثلما نجد في متابعة الغير استقلالاً ذاتياً حقيقياً للإنسان . ولكن هذا بوصفه عدماً فقط . وذلك عن طريق علمه وباعتباره ماله من انشغال بالدم والشر والخطيئة يفتل الإنسان من الله . لأن الله بوصفه ملاء لا نهائياً لا وجود له يحوى الدم أو يظلمه ، ولذا وضع في أنا الجانب الإيجابي أو الوضعى . فهو المسئول عن كل ما هو موجود فى أنا . وبمحدودتي ونهايتي وبوجهي الظليل المحول عنه ، وإذا احتفظت بحرية اللا إبالية فذلك فيما يتعلق بما لا أعرفه أو بما أعرفه معرفة سيئة أو بالأفكار المجترأة للفتوة المضطربة . وبما أننى عدم فيمكننى أن أقول لكل هذه الأعدام لا ، يمكننى ألا اسمع على العمل والإثبات . وبما أن نظام الحقائق موجود خارجى أنا مما سيؤدى إلى تعريفى باستقلال ذاتى فليس ذلك هو الاختراع للخلق وأنا هو الرفض . وبالرفض ، حتى لا نمود قادرين على الرفض ، نكون أحراراً . ولذلك يصبح الشك النهجى النموذج نفسه للفعل الحر .

ويمكن التعرف فى القدرة على الأفلات وعلى التخلص وعلى النكوص إلى الخلف فيما يد تصوراً قبلية لسلية هيجل . ويبلغ الشك كل التضال التى تثبت شيئاً خارج فكرنا ، أى أنى أستطيع أن أضع كل الوجودين بين قوسين فأكون مباشراً لحريق مباشرة كاملة نحننا أعدم كل ما يوجد بوصفى أنا نفسى

فراغاً وعدمًا . والشك قطع للاتصال بالوجود . وبواسطة الشك: يجد الإنسان امكانية دأمة للانفصال عن العالم للوجود ولتأمله فجأة من على كنهال خالص من خيالات الظل . وبهذا الفن ينسكون أعظم اثبات لمملكة الإنسان : ويدل اقتراض الشيطان الخبيث بوضوح في الواقع على أن الإنسان يمكن أن يغفل من كل أنواع الضداع ومن كل الصائد . وهناك نظام للحق لأن الإنسان حر . وحتى إذا لم يوجد ذلك النظام يستغنى أن الإنسان كان حرًا حتى تدوله دولة الخطأ تمامًا . ذلك أن الإنسان يستطيع بوصفه ذلك السلب المحض وذلك الايقاف الخالص للحكم أن ينسحب في كل لحظة من الطبيعة الكاذبة الضداعة على شرط أن يبقى ساكنًا كمن يسترد أقداره . بل يستطيع أن ينسحب من كل طبيعة فيه : من ذاكرته ومن خياله ومن جسمه . يمكنه أن ينسحب من الزمن نفسه وأن يحتمي في أبدية اللحظة . ولا شيء يدل . افضل من ذلك على أن الإنسان ليس كائنًا من « طبيعة » . ولكن في اللحظة التي يدرك فيها ذلك الاستقلال الذي لا يمكن مساواته أمام جبروت الشيطان الخبيث وأمام الله نفسه . يتفاجئ الإنسان نفسه كعدم خالص . وأمام الكائن الذي وضع كله بين قوسين لا يبقى غير لا بسيطة بغير جسد وبغير ذكريات وبغير معرفة وبلا أحد . وهذا الرفض الشفاف من كل شيء هو ما يبلغ ذاته بذاته في الأنا أفكر أو الكوجيتو كما تشهد بذلك ضاربة : « أنا أشك فأنا إذن موجود » وأنا أفكر فأنا إذن موجود » (بحث عن الحقيقة) . وعلى الرغم من أن هذا المذهب يستوحى التفاعلية الرواقية ، فما من شخص قبل ديكارت استطاع أن يؤكد علاقة حرية الاختيار بالسلبية . لم يبين أحد أن الحرية لا تنفج من الإنسان كوجود أى ملاء من الوجود بين ملاءات أخرى في عالم بلا ضعوة وإنما من الإنسان كغير موجود أى على العكس من حيث هو نهائى محدد غير أن هذه الحرية لا ينبغي لها مجال أن تكون خلاقة طالما أنها لا شيء . أنها لا يمكن

القدرة على إنتاج فكرة ، لأن الفكرة حقيقة أى تملك وجوداً مميلاً لا يستطيع أن أمها إياه . وعلى كل حال سيذهب ديكرت نفسه إلى التحديد من طاقها طالما أن الأمر عنده يتلخص فى أنه إذا ظهر الكائن - الكائن المطلق الكامل اللانهاى اللانهاية - فلنألا نستطيع أن نحرمة من انضماما إليه . ونحن نلاحظ إذن أنه لم يدفع بنظرته عن السلبية إلى نهايتها : « طالما أن الحقيقة تتألف من الوجود وأن الخطأ يتألف من اللاوجود وحسب » (٢٢ أبريل سنة ١٦٤٩ من خطاب إلى كليريلان) . وقوة الرفض فى الإنسان تتألف فقط من رفض الخطأ . وباختصار من قوة لا إلى اللاوجود . وإذا استطننا الاحتفاظ بمواقفتنا على أعمال الشيطان الضميت فليس ذلك من حيث هى غير موجودة أى من حيث امتلاكها مستوى أدنى للوجود على الأقل بوصفها امتثالاً لتسا ، صحيحة كانت أو غير صحيحة ، بل يكون ذلك من حيث هى غير موجودة أى من حيث تعدد البصر كذباً نحو أشياء لا وجود لها ، وإذا استطننا أن نحبب أنفسنا من العالم فليس ذلك لوجود ذلك العالم فى جلالتة للبيئة الرفيعة كإثبات مطلق ولكن من حيث يبدو لنا العالم فى غير نظام بمداخلة الحواس ومن حيث فكير فيه بدون تمام من طريق بعض الأفكار التى نجعل أسسها . وهكذا يترجع ديكرت دوماً بين هوية (أى أن يكون الشيء هو هو) الحرية مع السلب أو سلب الوجود (وهذا سيكون حرية الامبالاة) وبين مفهوم حرية الاختيار مثل سلب بسيط للسلب . وباختصار فأت ديكرت أن يدرك السلبية للنتيجة .

حرية غريبة . وهى تتكون على درجتين : فى الدرجة الأولى تكون سلبية وهذا هو استقلالها الذاتى . ولكنها تنقص إلى أن تصبح رفضاً لقبولنا للخطأ أو للأفكار الموهوشة . وفى الدرجة الثانية تغير من دلالتها وتصير انضماماً إيجابياً . غير أن الإرادة تفقد استقلالها الذاتى وينفذ الوضوح الكبير للوجود

في الفهم ويسئل على تحديد الإرادة. أهذا هو ما قصد إليه ديكارت وهل محبوب النظرية التي أنفجها حقاً مع العاطفة الأولى التي نشأت لدى ذلك الرجل المستقل للزور عن حرية اختياره؟ لا يبدو الأمر كذلك. أولاً هذا الرجل القوي الذي يلعب به شخصه نفسه مثل هذا الدور في فلسفته سواء في تتبع تاريخ أفكاره في مقاله على النهج وسواء في مقابله لنفسه كما لو كان حدثاً لا يتزعزع في طريق شكه استطاع أن يدرك حرية غير تجسدية وغير فردية. وذلك لأن الذات للذاكرة إذا كان علينا أن نصدق فيها قلة عنها ليست سوى سليمة بحتة. هي ذلك الدم أو تلك الرجة الموائمة الحقيقية التي لا تخضع وحدها لأي مشروع في الشك والتي ليست شيئاً آخر سوى الشك نفسه. وعندما نخرج الذات للذاكرة من هذا اللاشيء فذلك كي نصير معراجاً خالصاً للوجود. فحين الجالم الديكارتي الذي يزيد في حقيقته على الرؤية البسيطة للحقائق الأبدية وبين الفيلسوف الأفلاطوني الذي مات جسداً ومات جهاتولم يندسوى تأمل لصور والذي ينشبه بالعلم نفسه لا يوجد غلوك كبير. ولكن الإنسان في داخل ديكارت كان يطمح إلى مسائل أخرى. كان ينظر إلى حياته مثل مشروع. وكان يريد أن يكون العلم تاماً وأن يتم على يديه. بيد أن حربه لم تكن تسمح له بأعماله. وكان يأمل أن تتكشف الاتصالات في ذاتها على خريطة استخدامهما استخداماً طلياً. وكان يستشف على نحو ما تلك الحقيقة للتناصية في وجود اتصالات حرة. وكان يقوم أيضاً بالإضافة إلى ذلك كله السكرم الحقيقي الذي عرفه في هذه البكليات: «أعتقد أن السكرم الحقيقي الذي يجنب الإنسان يقدر نفسه إلى أعلى درجة يمكنه أن يقدر نفسه فيها بالطريق للشرع» هو الذي يتألف من جزئين فقط: الجزء الأول ما يعرف أنه لا يوجد شيء ينمى إليه حقاً سوى هذا التنظيم الحر للارادات وأنه لا يوجد سبب بلده أو ذمه إلا استعماله الحسن أو السيء لماتيك الارادات. والجزء الثاني ما يحسه في

نفسه من القرار الثابت الدائم في استخدامها مستخدماً حسناً أى عدم إضهاد
الارادة ابداً لإعداد وتنفيذ كل الأشياء التى سيعمكم عليها بالأفضلية : وهو
اتباع القضية تماماً » (بحث فى الاعمال مادة رقم ١٥٣) .

يبدأن هذه الحرية التى اخترعها والتى يمكنها فقط أن تضبط الرغبات حتى
تحدد النظرة الواضحة للخير قرارات الارادة لن تملك تدير هذا الإحساس
الغورور فى أن يكون المرء للؤلؤف الحقيقى لأفعاله والتخلق الدائم لمشروعاته
الحرية كما أنها لن تعطيه الوسائل لاختراع رسوم تخطيطية فعالة وفقاً لقواعد
للتبجح العامة . ذلك أن ديكارت بوصفه عالماً دوجاً طيقياً ومسيحياً محافظاً
يترك نفسه فريسة النظام للقرر سلفاً للحقائق الأبدية والنسق الأبدى القيم التى
خلقها الله . وإذا لم يخترع الإنسان الخير كما يراه وإذا لم ينشئ العلم فخرجه
اسمية فقط وتلحق الحرية الديكارتية هنا بالحرية للسيحية التى لا تنمو أن
تكون حرية مزيفة : فالإنسان الديكارتى والإنسان للسيحية كلاهما حرمن الشر
لا فى الخير ، وفى الخطأ لا فى الصواب . ويقودهما الله بيده بمؤازرة الأنوار
الطبيعية وفوق الطبيعية التى وزعها عليهما نحو المعرفة والقضية التى اختارها
لها . وليس أمامها سوى أن يستسلم . وكل فضل ينتج عن هذا الارتقاء
يرجع إلى الله . ولكتهما يخرجان عن حدود سلطانه من حيث كونهما عدماً .
فهما أحرار فى أن يتركا يده فى منتصف الطريق وأن يفتقرا إلى عالم للخطيئة
واللاوجود . وعند تقييد الحساب يمكنهما دائماً طبعاً أن يحفظا نصيبهما من الشر
الذنى والأخلاق : حفظ النفس وضمان النفس وإيقاف الحكم وتعطيل الرغبات
وقطع الأفعال فى وقتها . وكل ما يطلب اليهما عامة هو عدم عرقلة مشيئات
الله . غير أن الخطأ والشر فى النهاية هما لا وجودات . وليس للإنسان حتى
حرية إنتاج شيء ما فى هذا المجال . وإذا عاند نفسه فى خطيئته وفى أحكامه السابقة
فسيكون ما يظفقه عدماً : ولن يضطرب النظام الكونى فى شيء بسبب عفاهما .

ويقول كلوديل « بل الأسوأ ليس دائماً مضموناً » : ومجال اللبادة الإنسانية الوحيد في المذهب الذي يخلط الوجود والادراك هو تلك الأرض غير الشرعية التي جعلت منها أفلاطون والتي لا تلتقطها أبداً إلا في الأحلام كقطع فاصل بين الوجود واللاوجود .

ولكن مادام ديكارت يفتننا بأن حرية الله ليست أكثر تكاملاً من حرية الإنسان وإن أحدهما صورة للآخرى فنحن نملك وسيلة بحث جديدة للقيام بالتعدد الدقيق للمتعضيات التي كان يحملها في شخصه والتي لم توفر له فرصة إرضائها للمصادر الفلسفية . وإذا كان قد فهم الحرية للقدسة كشبهة تامة لحيته الخاصة فإنه يتحدث إذن عن حريته الخاصة كما كان يمكن أن يتصورها بنهر حقيبات الكاثوليكية والوجودية عندما يقوم بوصف حرية الله . هاهنا توجد ظاهرة واضحة للعلاء والتبديل . وإله ديكارت هو أكثر الآلهة التي صاغها الفكر البشري حرية . أنه الإله الخالق الوحيد . وهو لا يخضع في الواقع لأي مبادئ حق لهذا الهوية ولا لأي خير ملوكي وإنما يقوم فقط بتنفيذ ما يملكه . وهو لم يخلق للوجودين فقط وفقاً لقواعد فرضت على إرادته فرضاً ولكنه خلق دفعة واحدة الكائنات ومعالها والمالم وقوانينه والأفراد والمبادئ الأولى :

« لقد أنشأ الله الحقائق الرياضية التي يسمونها أبدية وهي تستمد وجودها منه كلية على نحو ما تفعل كل المخلوقات الباقية . وكلامنا عن الله يشبه في الواقع كلامنا عن جوبيتر أو ساتون ويحمله خاضعاً لنهر الجحيم استيكس الذي كانت الآلهة تقسم به وكذلك المعاصر إذا قلنا خلال هذا الكلام أن الحقائق مستقلة عنه . إن الله هو الذي أنشأ هذه القوانين في الطبيعة كما ينشئ ملك قوانين مملكته » (خطاب إلى ميرسين في ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠) . وأقول مرة ثانية

أن الحقائق الأبدية حقيقة أو ممكنة لسبب واحد فقط وهو أن الله يعرفها حقيقة أو ممكنة وأنها على العكس ليست معروفة لدى الله بوصفها حقيقة كما لو كانت حقيقة وهي مستغنية عنه . وإذا فهم الناس معنى كلامهم جيداً فلنهم لا يستطيعون دون تجديف أن يقولوا إطلاقاً أن الحقيقة الخاصة بأى شيء تسبق معرفة الله بهذا الشيء لأن الإرادة والمعرفة ليسا سوى شيء واحد فى الله . بحيث أن الله مجرد إرادته لشيء يعرفه وبهذا فقط يصبح الشيء حقيقة . لهذا لا يجب أن يقال انه إذا لم يكن الله فعلى الرغم من ذلك كانت هذه الحقائق مستتبعة حقيقة ... » (من خطاب إلى ميرسين فى ٦ مايو سنة ١٦٣٠) .

« إنك نسألى ماذا دفع الله إلى خلق هذه الحقائق . وأقول انه كان حراً أيضاً فى أنه جعل » كل الخطوط السطرية من المركز إلى المحيط متساوية « تبدو غير صحيحة مثل عدم خلق العالم . ومن المؤكد أن هذه الحقائق ليست بالضرورة متعقدة بماهيتها أكثر من المخلوقات الأخرى ٠٠٠ » (من خطاب إلى ميرسين فى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠) وإن الله أراد أن بعض الحقائق تكون ضرورية لاي معنى أن نقول انه أرادها بالضرورة . لأنه شيء آخر بالمرّة أن يريد أن تكون ضرورية وأن يريد بالضرورة أو أن يكون ضرورياً أن يريد » (من خطاب إلى ميلاند فى ٣ مايو سنة ١٦٤٤) .

وهنا يتكشف معنى للذهب الديكارتي . لقد فهم ديكارت جيداً أن تصور الحرية كان يتضمن مقتضى الاستقلال الذاتى للخلق وأن الفعل الحر كان انتخاباً جديداً على الإطلاق لا يمكن أن محتوى جرثومته فى حالة سابقة على العالم وأن الحرية والخلق ليسا سوى شيء واحد بالتالى . وتفقد حرية الله على الرغم من تشابهها مع حرية الإنسان الطابع السلبى الذى كانت تضمه تحت غلافها الانسانى . ففى إلتحاجية بحجة وهى الفعل الزمانى للمقارن والأبدى الذى جعل الله به العالم والخلق والحقائق الأبدية موجودة . ومن ثم لا بد من البحث عن

جنور كل عقل في أعماق الفعل الحر . أن الحرية هي أساس الحق . والضرورة الصارمة التي تظهر في نظام الحقائق هي نفسها مثبتة ومؤيدة بواسطة الاحتمال المطلق لحرية الاختيار الاخلاقية ، وكان هذا العقلاني السوجماتيقي قادراً على مثل جوته على أن يقول « في البدء كان الفعل » ولا يقول « في البدء كانت الكلمة » أما فيما يتعلق بالصعوبة التي نجدتها في تأييد الحرية أمام الحقيقة فقد رأى خلالها الحل بأن أدرك خلية هي في نفس الوقت ذهنية كما لو كان الشيء المخلوق بقرار حر يمكك بنفسه على نحو ما أمام الحرية التي تمينه على الوجود ويستسلم في نفس اللحظة لفهم . ليست الإرادة والحدس في الله إلا شيئاً واحداً . والوعي المقدس تكوينا وتأملي في آن معاً . وعلى هذا النحو اخترع الله الخير . فهو لا يميل بسكال إلى اتخاذ قرار فيما يتعلق بالأفضل . ولكن الأفضل هو ما قرره . ولأنه قد قرره فهو خير مطلقاً . والحرية المطلقة التي تمنح العقل والخير والتي ليس لها حدود أخرى سوى نفسها وإخلاصها لنفسها . . . هذه في النهاية هي الزينة القدسية في نظر ديكارت . ولكن لا يوجد من ناحية أخرى في هذه الحرية أكثر مما في الحرية الانسانية . وقد كان ديكارت مدركاً إلى أنه لم يتم إلا بالتوسع في المحتوى الضيق لفكرة الحرية حين قام بوصف حرية الاختيار الخاصة بالله . ولهذا لم تكن الحرية الانسانية محددة بنظام الحريات والقيم التي تتقدم لقبولنا كأشياء أبدية وكأبنية ضرورية للوجود . أن الإرادة الإلهية هي التي وضعت هذه القيم وهذه الحقائق ، وهي التي تساندها . وحرية لا يحددها سوى الحرية الإلهية . وليس العالم إلا من خلق الحرية التي تحفظه إلى ما لا نهاية وليست الحقيقة شيئاً إذا لم تكن هذه القوة الإلهية اللانهائية تربدها وإذا لم تسترجعها وتأخذها على عاتقها وتصادق بشأنها الحرية الإنسانية . ويواجه الإنسان الحر وحده الله للطاق الحرية . الحرية هي أساس الوجود وبعبء الخلق . وهي في هذا النسق الصارم للنسب الضيق والواجبة الحقيقية للضرورة .

وهكذا ينتهى ديكارت فى وصفه للحرية الإلهية بأن يرتبط. وبأن يفضى
حلده الأول لحرية الخلاصة. وكان قد قال عنها أنها « تعرف نفسها دون برهان
وبواسطة تجربتنا لها وحدها » ولا يهمنى إلا قليلا أنه كان مضطراً لظروف
عصره. وكذلك بسبب نقطة ابتدائه إلى تحويل حرية الاختيار الانسانية إلى قوة
سلبية فقط فى الرضى إلى حد الأذعان فى النهاية والاستسلام للرعاية الإلهية .
ولا يهمنى إلا قليلا أيضاً أنه جعل هذه الحرية الأصلية التكوينية كالآفانيم فى
الله وأدرك وجودها اللانهاى عن طريق الكوجيتو أو الانا افكر نفسه .
ولكن سيبقى مع ذلك أن قوة هائلة للإيجابية الإلهية والإنسانية تجوب الكون
وتسانده . ويجب إقضاء قرنين من الأزمان - أزمان الإيمان وأزمان العلم -
لكى يسترجع الانسان تلك الحرية الخلاقة التى وضعها ديكارت فى الله ولكى
تشك فى النهاية فى هذه الحقيقة التى تمد أساساً هاماً لفزعة الإنسانية : أعنى أن
الانسان هو الكائن الذى دفع ظهوره إلى وجود العالم . ولكننا لا نتواخذ
ديكارت لأنه أعطى الله ما هو من أخص خصائصنا. اننا نمتعجب به لأنه أرسى
أسس الديمقراطية فى فترة الاستبداد ولأنه تابع مقتضيات فكرة الاستقلال
الدائى حتى النهاية ولأنه فهم قبل هيدجر مؤلف كتاب « حول ماهية الأسس »
أن الحرية كانت الأساس الوحيد للوجود .

حاشية - فى مجلة كريتيك أخذت على سيمون بينرمون فى هذا القال
اننى تجاهلت « الحرية ضد الشخص نفسه » وهذا لأنها تجهل هى نفسها
ذلك كتيك الحرية . من اللاؤ كد أن الحرية ضد الشخص نفسه موجودة . والنفس
عبارة عن طبيعة فى نظر الحرية تسمى لتغييرها . ولكن لكى تكون « النفس »
لا بد أن تكون حرية أولاً . والطبيعة ليست إلا خارج أى سلباً جزئياً
لشخص . وحتى التوضى هى الحاكمة الداخلية للخارج وحتى الخلل العقلى
يفترضان الحرية .

الإنسان والأشياء

إذا اقتربنا من مؤلفات فرانسيس بونج للنشورة بدون فكرة سابقة وجدنا أنفسنا نميل إلى الاعتقاد أولاً بأنه شرع في وصف الأشياء بمطابقة فريدة نحوها مستخدماً الوسائل السطحية أى مستخدماً الكلمات ... كل الكلمات للتعلمة للطوية للآكلة كما تتقدم بنفسها إلى الكاتب الساذج أو كتنشكية من أى الوان فوق اللطنة (لوح الألوان الذى يثر للصور ألوانه عليه وقت العمل) . ولكن بقليل من القراءة فى إنتهاء نشر بالهجرة . أن لغة بونج تبدو خداعة ساحرة . وكما اكتشف لنا جانباً جديداً من الشيء للشيء ضاعت الكلمات معنا ولم تعد نفس الأدوات البنية للبتلة الخاصة بالحياة اليومية وصارت توحى ببعض جوانبها الجديدة . حتى أن قراءة كتاب « التشيع للأشياء » تبدو غالباً كما لو كانت ذبذبة قلقة بين الشيء والكلمة وكما لو لم نعد نعرف جيداً فى النهاية ما إذا كانت الكلمة هى الشيء أو الشيء هو الكلمة .

فاللقاء الأصيل لدى بونج هو قلق الاسمية . وهو ليس فيلسوفاً أو على الأقل ليس فيلسوفاً من مبدأ الأمر ولا يهيمه اعطاء الشيء مقابل أى شئ . هو أولاً يتكلم ويكتب . وأعطى أحد كتبه اسم « غضبة التمييز » ويتصور نفسه فى كتاب « زهرة الليموزا » كشهيد سابق للغة . وهو رجل فى سن الخامسة والأربعين ويزاول الكتابة منذ ١٩١٩ . وهذا يدل على أنه وصل إلى الأشياء عن طريق معطف التفكير بشأن اللغة .

وعلى الرغم من ذلك فلتحاول أن تتفاهم . ولا ينهى أن نعتقد أنه يتكلم لجرد الكلام أو ان موضوعات وصفه لا تبدو أن تكون موضوعات لاأبالية ولا حتى استقصاءاته للكلمات قد ساقته إلى الوهم بوجود الأشياء . فهو يقول هو

نفسه في « زهرة الليموزا » : « عندى فى داخلية نفسى فكرة عن زهرة الليموزا لا بد أن أخرجها . . . ولعل الليموزا هى التى أيقظت حسيق . فقد طفوت منشياً فوق أمواج عطرها القوى . حتى أنه فى كل مرة تظهر فيها زهرة الليموزا داخل نفسى أو فى محيطى تميد إلى ذكرى كل ذلك ثم تذبل توأ . . . وما دمت اشتغل بالكتابة سيكون من غير للقبول ألا يصدر عنى كتاب عن الليموزا » .

ولذلك نلاحظ أنه لا يقع على الأشياء مصادفة . غير أن الأشياء التى يحدثنا عنها قد اختارها اختياراً . فقد أقامت هذه الأشياء فى نفسه سنوات طوالاً واحتشدت فى خلدّه وافترشت قاع ذاكرته . وكانت حاضرة لديه قبل أن يعانى مضايقات الكلام . بل لقد كانت هذه الأشياء تمنق برائحتها فى كيانه بدلالاتها الخفية قبل أن يتشبع للكتابة عنها . وهذا الجهد الذى يبذله حالياً لا يهدف إلى تثبيت صفاتها بعد للملاحظات للدقة بل ليصيد هذه الامساخ التى عشت وأزهرت فى أعماق نفسه وليتقيأها . ويروون أن فلوير اعتاد أن يقول لموباسان : « ضع نفسك أمام شجرة وقم بوصفها » وإذا أعطيت هذه النصيحة لأحد كانت عابثة . لأن الذى يقوم بالملاحظة يستطيع أن يسجل للقائيس وهذا هو كل ما فى الأمر . ولكن الشئ سرفض دائماً اعطائه معناه وجوده . ويونج ينظر بلا شك إلى الليموزا . . أنه ينظر إليها طويلاً فى تأن . ولكنه يرف سلفاً ما يبحث عنه فيها . ويبدو الجوى والطر والريح والبحر فى نفسه كالمقد . وهذه المقد هى ما يبنى توضيحه . وإذا شئنا أن نعرف لماذا يشرح نفسه بقدة الحصى بقدة التواقع بقدة الرغوة بدلاً من عقدة أو عيب البتة أو من عقدة النفس إلى جانب ما قد يكون فيه من مركب النفس فسنعلم أنه كذلك بالنسبة إلى كل منا وأن هذا هو سر شخصيته فى وقت واحد .

وعلى الرغم من ذلك فقد كان من أولئك الذين أخذ ميلهم الأدبي طابع الصراع الفاضل ضد الله . فإذا كان قد حضم عالم الأشياء وتمثله فقد اكتشف أول الأمر فضاء الكلمات الكبيرة للنسب . وهو يقول : الإنسان لغة . ويضيف إلى ذلك في مجال آخر بنوع من اليأس : « كل شيء كلام » . وسنقوم بعد قليل معنى هذه العبارة أكثر . ولنباحظ الآن تشبيهه لاعتبار الإنسان برانياً على طريقة السلوكيين . ولن يكون هناك مجال للفكر في أى جزء من أجزاء مؤلفه . وما يميز الإنسان من الأنواع الأخرى هو ذلك الفصل الموضوعي الذي نسميه الكلام وتلك الطريقة الأصلية التي يخفق بها الهواء ويبنى حول نفسه شيئاً دائرياً . ويذهب بونج أيضاً إلى حد جعل الكلام من الطبيعة أو هو يذهب إلى تطبيع الكلام إذا صح هذا التعبير . وهو يفعل ذلك بأن يحمله إلى إحدى افرازات الحيوان البشري أو يحمله إلى امام مشابه لمصاب التوابع . « وأن المصاب الحقيقي المشترك للافرازات البشرية هو الكلام » . أو يقول « أيها اللافتريات ذات الشكل غير المكتمل . . يا ملايين النمل . . لم يعد لكم ماوى سوى بخار دماغكم الحقيقية المشترك وهو الكلام » .

ويعتبر بونج الكلام قوقعة حقيقية نتلفنا ونحس عربياً . انه قوقعة قمنا بافرازها بحجم أجسامنا الرخوة . وهو يعد نسيج الكلمات وجوداً حقيقياً يمكن تحسسه ويرى الكلمات من حوله ومن حولنا . ولكن هذا المفهوم للوضوح اللادى المصارع للحدث هو في نفس الوقت تأكيد لغة بنهر تحفظ . وبونج انساني التزعة . ولما كان الإنسان يكون انساناً بالكلام يقوم بونج بالكلام من أجل خدمة ما يحصل بالإنسانية . وذلك هو الأصل للمتعارف به لميله ككاتب . « لا أدرى لماذا أتمشم أن الإنسان بدلاً من أن يبنى هذه النصب التذكارية الضخمة التي لا تقوم دليلاً إلا على عدم التناسب القبيح في خياله وفي جسده . . أقول أتمشم أن يقوم الإنسان بدلاً من ذلك بالاهتمام بأن يخلق نفسه على

مدى الأجيال مسكتاً لا يكبر جسمه بكثير وأن تكون كل خيالاته وأسابيه تلك مفهومة على أنه يستعمل هناك معيقه في تماذلية التركيب لا في عدم التعاسب... ومن وجهة النظر هذه يسجني خصوصاً بعض الكتاب بالذات وبعض اللوسيتين المتزئين... ويسجني المستغاب أكثر من سوام لأن نصبهم التذكارى قد شيد الافراز الحقيقى المشترك للانسان اللاقوى...»

ليكن النرض إذن خدمة ما يحصل بالإنسان عن طريق الكلام. ولكن يجب أيضاً أن تكون الكلمات معدة لذلك. ويمثل بونج نفس الجبل الذى ينضى إليه باران. وهو يقاسمه هذا للثبوت الذى الخاص بالثقة والذى يرفض تمييز المفكرة من الفعل. وقد عرف مثله عقب حرب ١٩١٨ ذلك التحدى المفاجئ نحو الحديث الذى كان يمثل خيبة أمل مرة. وقد شرحت أسباب ذلك في موضع آخر. ويبدو أن التاريخ سي سجل في وقت متأخر «أزمة لنوية» بين السنوات ١٨ و ٣٠. وقد مهد الطرق لهذه الأزمة كل من أبحاث الرزمة وأزمة العلوم للمروفة ونظرية الأهمية العلمية والفقد البرجسونى. يبدو أنه كان ينقص شباب ما بعد الحرب حوافز أكثر صلابة. لقد ظهر عدم الرضا المتيقن لدى المسرحين من خدمات الجيش كما ظهر عدم تكيفهم. وحدثت الثورة الروسية واهتشر الاضطراب الثورى في كل مكان تقريباً فوق القارة الأوروبية. وإلى جانب الحقائق الجديدة النامضة التى ظهرت كعصف بشر ونصف سمك ظهر هبوط مترفع للأسعار في الكلمات القديمة التى لم تقو تماماً على تسمية هذه الحقائق بينما حال غموض صور الوجود هبته دون اختراع تسميات جديدة لها. ولكن لم يكن متاحاً لكل الساخطين على أى حال أن يصوروا غضبهم نحو الثقة. كان ينبغي ذلك أن تمزى إلى الثقة وأولاً قيمة خاصة. وكان ذلك شأن بونج وباران. ولم يخلق الدين اعتقدوا للثورة على انتزاع الأنكار من الكلمات قللاً كبيراً أو لهم صرفوا طاعتهم الثورية إلى

مجال آخر. أما بونجويان فقد عرفا الإنسان مقدماً بواسطة الكلام. ولكنها وقعا في الصيدة كالغفuran لأن الكلام لم يكن يساوى شيئاً. ويمكن أن قول في هذه الحالة حقاً انهما قد يتسا لأن موقفهما كان لا يسمح لهما بأى أمل. ومعروف أن باران قد انتابه صمت كان يتوارى دائماً، فاهتمل إلى أقصى التطرف الإرهابي وعاد إلى بلاغة دقيقة. اما بونج فقد اختار طريقاً أكثر إلتواء.

إن ما يأخذ على اللة هو أنها قبل كل شيء انكاس لتنظيم اجتماعي يمتعه. « لا شك أن أول حافز لنا كان القرف مما فرضوا علينا الضحك فيه أو قوله ». وبهذا المعنى كان يأسه أقل شمولاً من يأس باران. وبينما كان باران يعتقد أن اللة رذيلة أزلية كان بونج ذا تفاؤل طبيعي يدفعه إلى مواجهة الأقوال كما لو كانت صورة مجتمعا قد غرست الرذيلة فيها. « ولا نسقبحن الأقوال نفسها ما دام من السلم به أنها قد ألقت العادات التي تصكت في الأفواه العفنة. ومن الضروري أن تتوفر شجاعة معينة من أجل أن يقرر المرء الكتابة فضلاً عن الكلام ».

ويقول : « هذه المحبات من عربات النقل والسيارات وهذه الأحياء التي لم تعد تأوى أحداً ولكن تصوى فقط بضائع وأضابير الشركات التي تقوم بنقلها. هذه الحكومات من رجال الأعمال والتجار ولا يأس منها إذا لم يدعنا أحد إلى الاشتراك فيها. . . وأأسفاه ! يبلغ الأمر منتهى الشفاعة حين يحكم هذا النظام القنر نفسه داخل نفوسنا. لأننا لا نملك كلمات أخرى ولا كلمات كبيرة أخرى (أو عبارات أى أفكار أخرى) سوى تلك التي يأتي بها الاستخدام اليومي في هذا العالم انخس من الأزل لعمير والتجور.

وهكذا نراه لا يتعلق حقاً باللة وإنما باللة « على نحو ما تتكلمها ». وكذلك (١٨٢ — سوتر)

شاء حقاً الاحتفاظ بالصمت . وهو يواجهه الشعر كشاعر كما لو كان يواجه مشروعا عاماً لتسل أوساخ اللغة على نحو ما يستطيع الثورى بطريقة ما أن يواجه غسل أوساخ المجتمع . وعند بونج الملاق واحد : « لن ائب إطلاقاً إلا مع النثر الثورى أو مع الشاعر » .

ولكنه إذا لم يكتشف فى اللغة تلك الاستجابة من حيث المبدأ أو ذلك التناقض الصورى الذى رآه باران فيها فإنه لا يحسد على وضعه أول الأمر . لأنه طالما أنه لا يبنى سكوتاً وما دام الصمت مجرد كلمة .. كلمة بنير جدوى .. كلمة قد تكون مصيدة .. فهو لا يملك إذن سوى كلمات يمتقها كما يسمع الناس صوته . ما العمل ؟ يتبنى بونج فى أول الأمر الحل السلبى الذى قدمه إليه السيراليون أو فوق الواقعيين . وهذا الحل هو هدم الكلمات بالكلمات « لنسخر من الأقوال بواسطة المصيبة أى بالانتهاك البسيط لها » المسألة إجمالاً مسألة هبوط جذرى للأسماء . وهذه هى سياسة الأسوأ . احسن ماذا يمكن أن ينشأ عن ذلك من نتائج . أصبح أننا نقيم الصمت بذلك ؟ ألا شك فى أننا نريد بذلك الكلام « كى لا نقول شيئاً » . ولكن هل هى الكلمات التى نهدمها فى الواقع ؟ ألا نتابع الحركة للطعمة بتلك الأنفواء المفنة التى نهضرها .. ألا نطرد من الكلمات معانيها الخاصة .. ألا نجد أنفسنا وسط كارثة وفى تعادل مطلق بين كل الأسماء ومضطرين مع ذلك إلى الكلام ؟ على أى حال لم يكن فرانسيس بونج عنيداً فى هذه المحاولة . وكادت عمقريته تسوقه إلى غير ذلك لقد شغل نفسه باقتزاع الكلمات من أولئك الذين كانوا يسيئون استعمالها . وبمحاولة إعطاء لغة جديدة للأقوال . وقد تبين منذ سنة ١٩١٩ حلا يعتمد على عدم كمال الفعل :

« إلى بالنتيجة أيتها الضرورة القدسية فى عدم الكمال .. وبأيتها

المحضور القسّمى لعدم التام والرذيلة واللوث في الكتابات . ولسمع خلاف الأصل أو اللغى للألفاظ باستفراء جديد لها هو إنسانى بين العلامات للفصولة عنه والأكثر نصفاً وإدعاءً وتصدراً . ولتكن كل التجريدات مستهلكة داخلياً وتنجذب من أثر الحرارة الخفية للرذيلة . تلك الحرارة التي يولدها الزمن وللوث وحيوب المبقرية » .

وما يمينه على الكلمة هو انطباقها تماماً على دلالتها الأكثر ابتذالاً وكونها مضبوطة وقصيرة ممّا . ولكنه بالنظر فيها بطريقة أفضل يبين فيها تمويهات وتضويبات وتفككات ومعانى شيطانية الإنبات وبعد خفى غير مفيد صممه كل من التاريخ وغياء أولئك الذين استخدموه . ألا يوجد في هذا العمق الجوهري عناصر تيمث الشباب في الألفاظ ؟ ليس ما يدعو إلى الإلحاح كما غفل فاليرى حول معانيها الاشتقاقية من أجل بحث النضارة فيها ولا إلى اكتشاف وجه ذاتي لها كما فعل ليريس كي تحبها لنا بطريقة أكثر تأكيداً . بل يجب أن نغظر إليها بمعنى رامبو اللتين نظر بهما إلى لوحات التصوير الجلاء وأن نمسك بها في نفس اللحظة التي تنوع فيها ابتكارات الإنسان وتحدب وتقلت من الإنسان بواسطة كيميائية دلالاتها السرية . أو بعبارة موجزة يجب مفاجئتها وتمسكها في الوقت الذي تصير فيه أشياء . أو بما أن الكلمة الأكثر إنسانية والأكثر تداولاً على الدوام هي دائماً شيء على وجه معين يجب السعى الحثيث من أجل الإمساك بكل الكلمات بمانيتها في ماديتها القترية وبمبتهيا ذى الدلالة وبمحاتها وبقية حسابها الذي يعلّوها . وفكرة (الكلمة - الشيء) تبدو لي أساسية لديه . فهو لا يزال حتى اليوم تراوده ملادية الكلمة .

« أيتها الآثار الإنسانية على بعد ذراع . . أيتها الأصوات الأصبغة وتذكارات حقولة الفن . . أيتها السجالات والأشياء ذات الأسرار القابعة للمس

محاسن الثنتين قطع . . أريد أن أجعلك محبوبة من أجل قسمي أكثر مما لأجل دلائلك. في النهاية سأرسلك إلى حالة أكثر نبلا من مجرد التمييزات البسيطة» هكذا قال سنة ١٩١٩ . وهنا في « تشيع الأشياء » وهو أحدث مؤلفاته يعود إلى ذلك التشبيه للكلمات بالقوامة التي يفرزها الإنسان وينقش لتصور التوافق بفرقة بعد اخفاء عنصرنا بين أمادي عناصر أخرى من التي ستعطر إليها كما ننظر نحن إلى التوافق فوق الرمال .

« يادار الطامة النفسية قد تأوين بعد نهاية الجنس ضيوفا آخرين . . بعض القروء مثلا . . أو بعض المصافير أو بعض الكائنات العليا كما تحمل حيوانات القشرة الصلبة محل الحيوانات الرخوة في الطوق للوفد . »

خالسلة إذ قلت على هذا النحو من الإنسان التي أتعجبها تصبح مطلقا . وللأهل الأهل عند بونج هو أن تصبح مؤلفاته للكتابة بالكلمات — الأشياء والتي ستخطى نطاق عصرها ومن الجائز أن تتخطى نطاق نوعها أيضا . . مثله الأهل أن تصبح مؤلفاته تلك أشياء بدورها . هل ترى هنا مجرد نتيجة لموقف مادي حاسم ؟ لا اعتقد . ولكن يبدو لي أنني أعثر لدى بونج على رغبة مشتركة لدى كتاب ومصورين كثيرين في عصره . وهي أن إبداعهم كان شيئا على التحديد وعلى التخصيص طالما كان من إبداعهم .

ولكن بقي هذا المجهود من أجل تحويل معنى الألفاظ حتى ذلك الحين ثمرة خالصة . وذلك لأن الدلالات التي تصلبت بعض الشيء والتي اكتشفت تحت قشرة الحس للشترك السطحية لم تكن تتجه بنفسها نحو الأشياء التي اخصت بها . كان لا بد أيضا من مجهود رافض تماما . فهل فهم بونج أنه من الضروري أن يكون الثوري الحقيقي بناء ؟ هل فهم أن كثافة لغة الكتابة في الكلمات تخطر بالقاء بدون أي جدوى إذا لم نستخدم هذه للكثافة نفسها

بالدلالة والتعديد؟ لقد أراد « أن يقترح على كل اهتمام للناسور الداخلية والارتحال وسط كثافة (الكلمات) ... أن يقوم بتقويض شبيه بما تفعله الجفرة والحراث عندما تظهر فجأة ولأول مرة ملايين القطع والشنور والجفور والديدان والحشرات الصغيرة الدفينة^(١) . »

ولكن بونج تنبه إلى أننا لا نستطيع أن نحفر الكلمات وقتاً طويلاً على فراغ . ولعل هذا هو أهم جانب في تفكيره . لقد حاد عن الأسلوبية الكبيرة لدى السرياليين أو فوق الواقعيين الذي قام في رأى الكثيرين على صدم الكلمات غير المرتبطة بأشياء بعضها ببعض ، ولم يتمكن من تجديد معاني الكلمات وحك أصولها الحقيقية كلية إلا باستخدامها لتسمية أشياء أخرى . وهكذا تقتضى ثورة اللغة أن يسحبها تحول في الانتباه حتى تسكل . لا بد من انتزاع أسلوب الحديث من استخدامه لليتزل ومن إرادة نظر اتنا في اتجاه الأشياء الجديدة ومن تأدية أصول كثافة الأشياء التي لا حصر لها بواسطة أصول كثافة لغة اللغة التي لا حصر لها . »

ماهى هذه الأشياء الجديدة إذن ؟ يقوم عنوان مجموعة بونج بإرشادنا . الأشياء موجودة . ولا بد من التشيع من أجلها بل لا بد من التشيع لها . ولهذا تترك إذن الأحاديث الإنسانية إلى حد بعيد كما نأخذ في الكلام عن الأشياء التي يختص بها التشيع^(٢) . والأشياء هى غير الإنسانى . على أى حال هناك

(١) يخلق هذا النص الذى أوردناه بالأشياء لا بالكلمات . ولكن السياق الذى ينفعى توازنا كاملاً بين كثافة الكلمات وكثافة الأشياء يحول لنا الحق هنا في استبدال الكلمة بالعنى .

(٢) نستطيع ان نرى في العنوان دى الدلالة الثلاثية غير للبيئة كيف يتزع بونج الى استخدام الكثافة لغة التقنية للكلمات . فلهذه تفسير للاشياء ضد الناس وتشيع رأيه عن وجودها (ضد المثالية التي تحيل العالم الى امتثالات) وخلق تشيع حسي من ذلك كله .

معنيان لنير الإنسانى . إذا تصفحت كتاب بونج وجدت أنه يكتب عن الحصى والرغوة التى أتعرف عليها مختاراً كأشياء . ولكنه يكتب أيضاً عن السجارة تلك الأداة الإنسانية القوية وعن الأم للشابة أى للرأء وعن معلم الرياضة وهو رجل وعن معلم ليميثيه وهو هيئة اجتماعية . وعلى الرغم من ذلك لو قرأت المقطوعات التى تتعلق بالأشياء الأخيرة هذه رأيت كيف أن معلم الرياضة :

« أكثر نورداً من الطبيعة وأقل استقامة من الفرد يشب إلى الأجهزة وقد تملكه نشاط جم . ويحاول الاستفسار من الهواء بالجزء الرئيسى من جسده للتقيد فى الحبل المقود كما لو تستفسر الدودة من طينتها .

« وليخلص من ذلك يسقط من العقد كدودة القز ولكنه يشب فوق رجلين . . . »

وحيث أن لاحظ المجهود الذى يبذله بونج ليحذف مزايا الرأس وهو العضو الأكثر إنسانية فى الإنسان . وبالنسبة إلينا نحن ، يمثل الرأس الروح أو جزءاً صغيراً من الروح التى تتأرجح فوق باقة العنق وتنشئ طاقة متميزة . بيد أن بونج يهيد انثناءها إلى الجسد ولا يسميها رأساً ولا وجهاً ولا محياً منذ ذلك الحين . فهذه الكلمات مثقلة بالعبء الإنسانى ومحملة بالانقسامات والهكاه وتغليب الحواجب . إنما يسميها رئاسة الجسد . وإذا قرن جسم معلم الرياضة بالدودة فذلك من أجل حذف الفروق بين الأعضاء بأن يفرض علينا صورة الحيوان الأكثر ملساً والأقل تميزاً فى أعضائه حتى لا يصبح الرأس سوى حركة استفسار فى أعلى طبقة من طبقات الدوديات . ورغم ذلك يكن فن الوصف فى ان بونج يعرض معلم الرياضة أمامنا كما لو كان ممثل للنوع الحيوانى . وهو يقوم بوصفه كما يصف يصفون الحصان أو الزرافة . وما يمكن الحصول

عليه بالتعب والجهد يعطيناهو إياه كالو كان خاصة خلقية للنوع . فهو يقول
مثلا : « أقل استقامة من القرد » . وتكفى هذه الكلمات لكي تتحول هذه
الاستقامة المكتسبة إلى نوع من الهبة القظرية . وهو يفك في النهاية رقم
الفنان في سلسلة من السلوك التي جدها الوراثة والتي تتوالى في نظام رتيب
خال من المعنى .

وخذ مثلا الأم الشابة :

« ويستطيل الوجه قليلا في ميله غالباً على الصدر . وإذا ارتفعت الميرون
المنخفضة يانقباه على شيء قريب في بعض الأحيان بدت زائنة قليلا . وتظهر
منها نظرة مليئة بالثقة ولكن مع نشدان التتابع . وتقوس الأذرع والأيدي
وتتقوى . وتجلس السيقان النحيلة جداً والضميفة جداً عن طيب خاطر بينما
تصاعد الركب والبطن الماكنة المنخفضة لانزال ذات حساسية كبيرة . ويتكيف
مراق البطن مع السكون ومع الليل تمت الأعطية .

« . . ولكن سرعان ما يتصاعد هذا الجسد الكبير بأكله إلى
النعول واقفاً » .

هاهنا تنمزل الأعضاء بعضها عن بعض ويضى كل منها لنفسه في حياة
مبتلاة . وتتلشى الوحدة الإنسانية بحيث نواجه شعباً بحرياً لامرأة . ثم
يتجمع كل شيء في السطور الأخيرة . ولكن هذا من أجل تكوين جسم
كبير أسمى وليس من أجل تكوين شخص .

تلك إذن أم أسرة ولاعب عقلة وقد تصلب . إنها أشياء ، وكان كافياً
اعتبارها بنهر هذا التشيع الإنساني الذي يحمل علامات الوجوه والحركات
الإنسانية للحصول على هذه النتيجة . ولم تاصق في ظهورها اللاذات التقليدية

« فوق » و « تحت » ولم يفترض لما ضميران ولم ينظر إليها بوصفهما عرائس السحرة . أو بمبارة موجزة قد خضما لفظرات سلوكية . ونبهة هاهما يموحان إلى الطبيعة . أمام معلم الرياضة فيستحيل بين القرد والسحاب إلى إلتاح طيبى أمام الأم للشابة فهى من التنديبات العليا التى وضمت .

وقد فهمنا الآن ان أى شىء يظهر كشىء بمجرد اعتنائنا بتعريفه من دلالاته الإنسانية إلى حد زائد ولتقننا أول الأمر بتحليلها . وفى الحق يبدو للشروع ذا طسوح كبير : إذ كيف استطيع أنا أن أفاجىء الطبيعة بنير ناس مع إلى إنسان ؟ لقد عرفت فتاة صغيرة غادرت حديقتها فى جلبة ثم عادت بعد ذلك إليها فى خطوات الذئب « لترى كيف كانت عندما لم تمد هناك » . ولكن ليس بونج إلى هذا الحد من السذاجة . إنه يعرف جيداً أن مشروعه من أجل بلوغ الشىء عارياً ليس سوى مثل أعلى .

« لا بد من العودة إلى زهرة الليموزا نفسها (ذلك اليوم الرقيق) الآن .. أو إذا شئنا إلى زهرة الليموزا بدونى » .

ويكتب فى مناسبة أخرى أنه يشتم « وصف (الأشياء) من وجهة نظرها الخاصة . بيد أن هذا غاية أو كمال مستحيل ... توجد دائماً علاقة فى الإنسان .. الأشياء هى التى تتحدث فيها بينما ولكن الناس هم الذين يتكلمون فيها بينهم عن الأشياء . ولا نستطيع بحال أن نخرج من الإنسان » .

ولا بد أن نجد أنفسنا بتقريبات أكثر فأكثر تعديداً . وما يلح لنا فى الحال هو تعرية الأشياء من دلالاتها العلمية . وعندما يتكلم بونج عن الحصى يقول :

« إذا قورن بأصغر حصوة يمكننا أن نقول انه يمثل الحجر الذى لا يزال

متوحشاً أو الذى يستأنس ببد طرق للكان الذى نشر عليه فيه لأن الإنسان أيضاً لم يعتد استخدامه استخدماً عملياً .

« ولا تزال أمامه بعض أيام بلا دلالة فى أى نظام عمل بالعام ، فلفظهم فرصة فضائله » .

ما حى فى الواقع هذه « الدلالات العملية » ما لم تكن انكساراً على أشياء هذا النظام الاجتماعى الذى يحضره بونج ؟ فالملصقة تحيل إلى حشائش العشب وهذه تحيل إلى النزل وهذا إلى المدينة . وهناك من جديد :

« كل عربات النقل الخشنة تلك التى تمر فيها . وهذه للصانع ومراكز الصناعة والمحلات والبارح والنصب التذكارية الأهلية التى تقوم بتكوين أكثر من مجرد الزخرفة لمحاتنا . . . »

يوجد إذن لدى بونج أولاً رفض للتواطؤ . فهو يجد فى نفسه الكلمات الدسيسة الجاهزة ويحد خارج نفسه أشياء مستأنسة حقيرة . وبحركة واحدة يسمى لتخليص الكلمات من إنسانيتها بالبحث تحت معناها المطلقى من كتابتها الفقه لتزويد وتخليص الأشياء من إنسانيتها بحك دهان دلالاتها النفسية . وهذا يعنى أنه من الضروري أن تعود إلى الشيء مادام قد حذفنا فى ذاته ما يسميه « بائى » للشروع وترتكز هذه المحاولة على مصادرة فلسفية ساحولرفع القباب عنها الآن . إن للوجود فى عالم هيدجر هو أولاً أداة . ولكى يرى فى نفسه الشيء أو الشيء الزمانى للكانى يتفق أن يحرب على نفسه الحياء . وتتوقف ثم قيم مشروهاً لتتوقف من كل مشروع ونظل فى موقف « مجرد الإلهام بجانب . . » عندئذ يظهر الشيء الذى لا يبدو أن يكون مظهرأ ثانوياً للأداة وهو مظهر قيمته فى آخر الأمر على الأدائية وكذلك تظهر الطبيعة كجموعة من الأشياء الجامدة . ولكن حركة بونج عكسية : عنده يوجد الشيء أولاً

في منزلته غير الإنسانية . والإنسان هو الشيء الذى يحيل الأشياء إلى أحوال .
وسيكون كافياً إذن أن نسكت هذا الصوت الاجتماعى السلى في ذاته كبا يرفع
الشيء القلاب عن نفسه في حقيقته الأزلية والزمانية . ويوحى بونج هنا عن
نفسه بأنه غير براجماتيكى لأنه يرفض فكرة أن الإنسان بفضله يقارن قبلها
بين معناه وبين الحقيقة . فعنده الأول هو حدس الكون للمطى . ويكتب :
« يجب أولاً أن أعترف بحيل جذاب تماماً وطويل وذى خصائص معبرة
ولا يقاوم بالتسبة إلى روى » .

« ليس هو إعطاء العالم أو إعطاء مجموعة الأشياء التى أراها أو التى ادركها
بناظرى - كما يفمل أغلب الفلاسفة وكما هو معقول بلا شك - صورة الفلك
الكبير أو الأثرثة الكبيرة الرخوة الناعمة أو المحاطة بالضباب أو على العكس من
ذلك صورة الأثرثة الكبيرة الزائقة في صفاء البلور التى قال عنها أحدهم أن
مركزها في كل مكان ومحيطها لا مكان له . . . ليس هو ذلك إذن وإنما هو
بطريقة فخرية وبالتناوب صورة الأشياء الأكثر خصوصية والأكثر خروجاً
على التناقض وذات الشهرة الاحتمالية . وليس قطع الصورة وإنما كل
الخصائص الداتية .. كخضن الزنزلت مثلاً أو كالجبرى ... » .

وإذا أحب كل زهرة وكل حيوان بما يكفى لإعطاء صورته ووجوده إلى
الكون بالتناوب فإن وجود هذا العالم على الأقل لا يسبب أى شك لديه . فهو
يعتقد على الأقل أنه من المقبول إدراك هذا العالم على ضوء الملامح التى منحتها
إياه الواقعية الاعتقادية منذ عشرين قرناً . وفي هذا العالم الجامد من الزنزلت
والجبرى أو الفلك المحاط بالضباب يجد الإنسان نفسه شيئاً بين الأشياء . ونحن
نجد إذن في هذا المفهوم الذى يكاد يبلغ حد المفاجأة تأكيذاً للمادية العلمية .
أى أن يكون الموضوع أفضلية على الدات . ولكن الوجود يسبق للمعرفة

إلى الوجود . وبذلك تختلط المصادر الأولية عند بونج بذلك التي تنتمي إلى العلم .
لقد بدأ بونج مثل كثيرين من الكتاب والفنانين في عصره بنوع من التشكك
النهجي . ولكنه رفض أن يضع العلم نفسه موضع التشكك . ولعل هذا الحذف
من ناحيته سيكون سبباً فيما بعد للدور الخيبي الذي سيلعبه في فكره .

غير أننا في هذه المعضلة اكتشفنا غايقتنا وموضوعنا . هو في النهاية هذا
العالم بما في ذلك الإنسان .

« أود أن أقوم بتأليف كتاب مثل كتاب عن الأشياء الطبيعية . ونحن
نرى هنا جيداً اختلافه عن الشعراء المعاصرين . إنني لا أريد تأليف أشعار
ولكن علماً واحداً لتكوين المخلوقات » .

لماذا تقدم علوم تكوين المخلوقات اليوم في مقطوعات مقطعة ؟ ذلك
أنه يجب إنشاء حروف الكتابة الأولى :

« إن ثراء العبارات المختارة في أقل شيء كبير إلى حد أنني لا أبصر بعد
شيئاً آخر سوى الأكثر بساطة : حجرة وعشبة و نار وقطعة من الخشب وقطعة
من اللحم » .

حينئذ ليس في الأمر الآن ما يدعو إلى كتابة علم تكوين المخلوقات
بقدر ما يدعو إلى كتابة نوع من الخصائص الكونية عن طريق تعيين الكائنات
الأولية التي تستطيع بالتالي أن تتشابه لإيجاد كائنات أكثر تعقيداً . يوجد
إذن لدى بونج بساطة مطلقة وتعقيد مطلق . فهو لم تمسه فكرة أن الأشياء
كلها بسيطة تماماً أو معقدة إلى ما لا نهاية وفقاً لوجهة النظر التي نتخذها . فمثلاً
هالك حدث بسيط تماماً : رجل يشعل سيجارة . ولكن على شرط أن اعتبر
هذا الرجل مع سيجارته مثل شمول واحد ممبر . أي أن أقرر هنا ظهور
الجلشتالط أو البناء الشكلي . ولكن إذا كنت أعني بارادتي عن هذه الصورة

التركيبية فساغل أنماثل مع قدر من اللحم والمنظم والأعصاب وسأضطر إلى اختيار قطع بسيطة وفي متناول الوصف نسيبياً في هذه الجزارة . وهذا هو ما يفعله بونج . بيد أننى أسأله : هذه الوحدة التى يرفضها بشأن المدخن . . لماذا يهبها إلى عظمة الفخذ أو إلى عضلة الكتف ؟ سنمود إلى هذا الموضوع مرة أخرى .

نأمن أولاء بالريف . لقد انزلق الريف وسط المدينة . فالكرفة بالحديقة والحصاة على الساحل الرملى وسيارة النقل فى الديدان والسيجارة فى المطفأة أو مزروعة فى أحد الأفواه . . كل هذا واحد طالما أننا مجردون من المشروع . والأشياء هنالك تنتظر . وما نلاحظ أولاً هو أنها تتطلب تعبيراً . فهذه هى : المتطلبات الخرساء التى توم بها من أجل الكلام باسمها وبقيمتها ومن أجلها نفسها خارج قيمتها المتتادة للدلالة بدون اختيار ومع ذلك بوزن هو وزنها الخاص بها .

لا بد من فهم هذه العبارة حرفياً . ليس هنا صيغة شاعر يريد أن يحدد خصائص الدعوات التى تلقىها إلينا أكثر ذكرياتنا غموضاً وغوصاً . ها هنا حدس مباشر ليونج القدر النظرى فيه ضئيل جداً . وهو يمود إليه إلخاح فى التشيع للأشياء وخاصة خلال الصفحات الرائعة التى خص بها الإنبات :

« الأشجار . . تطلق أقوالها كوجرة أو مثل قىء أخضر . أنها تحاول أن تأتى بأعشوشاب كامل من الأقوال . . . أنها تلقى أو تعتقد على الأقل أنها تلقى بأية أقوال وتلقى بسيقان حتى توقف فيها أيضاً الأقوال . . أنها تعتقد فى إمكان أن تقول كل شيء وأن تنطق العالم تماماً بالأقوال للنوع : ولا تقول سوى « أشجار » . . . ورقة الشجر هى دائماً وكذلك نفس طريقة بسطها ونفس الحد دائماً وكذلك الأوراق متناسبة مع نفسها ومعلقة فى تناسب دائماً .

ولن يستطيع إيقافها على المموم إلا هذه الملاحظة للفاضة : لن يخرج الشجر من كونه شجراً إلا وسائل الشجر » (ص ٢٦ من كتاب : التشيع للأشياء).

وهذا هو ما يقوم بشرحه مرة أخرى بعد ذلك بهذه الألفاظ :

« انها لا تعدو أن تكون إرادة تمبير . وليس لديها ما تمنيه عن نفسها ولا تستطيع الاحتفاظ بأية فكرة سرية وهي تبسط نفسها تماماً في أمانة وبدون تقييد . . . وكل إرادة لتمبير من قبلها عاجزة جنسياً اللهم إلا على إتمام جسمها كما لو كانت كل رغبة من رغباتنا تكلفنا مع ذلك بالالتزام بأن بذى ويعمل عضواً بديننا إضافياً . وتلك مضاعفات جهنمية للجوهر عند كل فكرة » (نفس المرجع السابق ص ٦٣ - ٦٥) .

ولا اعتقد أن أحداً بلغ أكثر من ذلك في الخوف من وجود الأشياء . ليس هذا هو مجال اللادية وللثالية . فنحن هنا يمدون جداً عن النظريات في قلب الأشياء نفسها وفجأة نراها كما لو كانت أفكاراً معجونة بموضوعاتها الخاصة بها . وكما لو كانت هذه الفكرة التي انطلقت لتصبح كرسياً تجمدت فجأة من وراء إلى الأمام وصارت كرسياً . إذا نظرنا إلى الطبيعة من وجهة نظر الفكرة لا يمكننا أن نتخلص من هذا الحصر العقلي : عدم تميز الإمكان من الواقع كما يمثل بدرجة أقل في حلم المنام وهو خاصة الوجود في ذاته . والواقع أن الإثبات هو دائماً إثبات لشيء ما . أى أن الفعل للثبت يتميز من الشيء للثبت . ولكن إذا افترضنا إثباتاً يملأ للثبت فيه القائم بالإثبات ويمتزج به فإن هذا الإثبات لا يمكنه أن يثبت نفسه سواء بالملاء الزائد أو يتضمن الحلاوى المحتوى تضمناً مباشراً . وهكذا يكون الوجود مكتكفاً مع نفسه لأنه على التعديد معطى بنفسه . وإذا شاء أن يأخذ على نفسه نظرة انعكاسية فما هي تلك النظرة عن الورقة أو عن النمنن تتكثف في نفسها بدورها .. انها شيء . تلك

هى مسحة الطبيعة التى ندرکها حينما ننظر إليها فى صمت : أنها لنسة متعجربة
ومن هنا يأتى هذا الشعور بالواجب الذى يحس به بونج نحوها : أن يبين
من أجلها .

غير أن محاولات بونج تختلف إختلافًا عميقًا عن الإبانة الخاصة
بأندريه جيد . فمتلما يقوم جيد بالإبانة يريد فى نفس الوقت أن يخطط الطبيعة
وأن يبيد ضمحتها وأن يجعلها تمشى فى النهاية فى مستوى الاكتمال الجمالى
بحيث تتحقق المفارقة التى نص عليها أوسكار وايلد حين قال : « الطبيعة تقلد
اللقن » . فالإبانة عند جيد بالنسبة إلى موضوعها مثل الدائرة الهندسية بالنسبة
إلى الدوائر فى الطبيعة . ويريد بونج فقط أن يبرهنه إلى كل هذه الأقوال
القائصة فى الرمال وللطليبة بالنراء ، التى تبرز من حوله من الأرض ومن الهواء
ومن الماء . فما العمل ؟

لا بد أولاً من العودة إلى ذلك للوقت الساذج المزيج على كل الفلسفات
الراديكالية وعلى كل من ديكارت وبرجسون وهوسرل : « يجب أن ننظر
بأنى لا أعرف شيئاً » .

« فلاخذ فى اعتبار الحالة الحاضرة للعلوم : توجد مكتبات كاملة من كل
جزء منها . . . فهل يجب إذن أن أبدأ بقراءتها ويصلها ؟ لن تكفى أعمار
عديدة من أجل ذلك . لقد ضمتنا وسط للساحة والكمية المائتتين للمصارف
المحصلة فى كل علم ووسط العدد للتزايد للعلوم . وأفضل جانب نوازره هو إذن
اعتبار كل الأشياء كما لو لم تكن معروفة وتقييم بالنزعة أو الإسترخاء فى
ظل الغاية أو فوق العشب والشروع فى كل شيء من نقطة ابتدائه » .

وهكذا يطبق بونج دون أن يعرف تلك البهنية التى تكن فى أصول
فلسفة الظواهر أو الفينومينولوجيا كلها : « إلى الأشياء نفسها »

(An die Sachen selbst) وطريقة أدائه هي الحب . ذلك الحب الذى لا يحمل رغبة أو حمية أو وجداناً وإنما هو قبول شامل واحترام شامل . « وتطبيق تام . لعدم إحراج الشيء » وتكليف كامل ومنفصل « بحيث تمالج أفعالك إلى الأبد العالم كله كما يمالجه هذا الشيء بالمثل الذى يشغله وبمشابهاته وبأوصافه .. » باختصار ينبئ ملاحظة الحصة على شاطئ البحر أقل مما ينبئ الاستقرار فى قلبها ورؤية العالم بيمينها . وذلك على نحو ما يفعل مؤلف القصة الذى ينساب فى وعى أبطله من أجل تصويرهم ويأخذ فى وصف الأشياء والداس على نحو ما تهدو .

فهذا الوضع من شأنه أن يسمح بفهم السبب الذى يسمى بوضع مؤلفه من أجله علم تكوين الخلق بدلا من العلم الكونى . ذلك لأنه ليس ثمة وصف . سنجد قليلا جداً من هذه السمات الفجائية الالامية التى تؤدى بها كاتبة مثل كوليت أو فيرجينيا وولف ظهور شيء بالضبط . فهو يتكلم عن السجارة دون أن يقول كلمة عن الورق الأبيض الذى يظلفها ويتكلم عن القراشة دون أن يذكر الرسومات التى تلون أجنتها : فهو لا يهتم بالكيف وإنما بالوجود .

ويبدوا وجود كل شيء كشروع وكجرد مجهود للتعبير بل ولتعبير معين بدقة معينة فى النضوب والهدئة والكرم والكون . وإذا زواجنا هذا المجهود نفسه زيادة على الجانب الظهري فى الشيء نكون قد بلغنا وجوده . وينشأ عن ذلك هذا اللقال فى النهج .

« يكن سر السعادة كله للمقائل فى رفضه اعتبار اكتساح الأشياء لشخصيته شراً . ولتصانئ بلوغ ذلك مرحلة التصوف : يجب أولاً عمل حساب دقيق أى بوضوح لكل شيء من الأشياء التى جعل منها موضوعاً لتأمله .

ويجب ثانياً تغيير موضوع التأمل غالباً بما يفي بالحاجة والاحتفاظ عموماً بمقياس معين . ولكن أم شيء بالنسبة إلى صحة التأمل هي التمييز الأسى لكل الكيفيات التي يكتشفها شيئاً فشيئاً . ولا يجب أن نستغزى للصفات التي نستغزى إلى ما هو أبعد من التمييز الدقيق للضبوط .

وها نحن أولاء نود إلى التسمية التي بدأنا منها والتي تبدو هنا كتمرين لقضية اليونان الأقدمين في الإيزان . ومع ذلك فلنعدد تماماً ما نقوله : عند برونج إذا كان الإنسان يقوم بالتسمية فليس ذلك بقصد أن يثبت فقط على صورة فكرة ما من شأنه أن ينام دائماً بالانحطاط على صورة وجد . إذ أن كل شيء في نهاية الأمر يبدأ وينتهي عنده بالأقوال . فهو إذ يقوم بالتسمية بملاً مقاليد كائنات :

« الفعل هو الله . . ليس ثمة سوى الفعل . . أنا الفعل » .

وعلى ذلك يأخذ فرض الاسم قيمة الاحتفال الدينى . أولاً لأن هذا الفرض يقابل لحظة الاسترجاع . وبها ينسحب الإنسان للتدخل داخل الشيء ويستجمع نفسه ويستعيد غليفته الإنسانية . ثم خصوصاً لأن الشيء كما رأينا ينتظر اسمه بكل ما لديه من نشاط في التمييز غير الناجح . ولذلك فإن التسمية فعل ميتافيزيقي ذو قيمة مطلقة . فالتسمية هي الاتحاد المتين الحاسم بين الإنسان والشيء لأن لغة وجود الشيء هي استدعاء اسم ولأن غليظة الرجل هي الكلام من أجل إعطاء الشيء اسماً . لهذا يستطيع برونج أن يكتب في موضوع « تحويل الأشياء بالكلام » :

« يمكن أن ينفذ إلى اللوحة وإلى مجموعة منها ناقصة تفرع محتواها أو تتزوج على الأقل صورتها حتى مستوى معين . . يمكن أن ينفذ بتأثير الانتظار والنظام

ونوع من الانتباه من نفس الطبيعة أيضاً ما من شأنه أن يحدد أوقات تبدلها وتحولها وأغنى به الكلام .

« فالكلام يمثل إذن بالنسبة إلى أشياء الروح حالة شدتها وصعوبتها أو طريقتها في البقاء عمودية خارج وعائها . إذا فهمنا هذا مرة سنجد الفراغ ولتمة دراسة كينياتها في الحذف بدهوء ودقة .

« وأهم ما يلاحظ ويقفز إلى الميعين هو نوع من التمييز ومن زيادة حجم التلج بالنسبة إلى اللوحة والقطعة للكسورة بذاتها من الوعاء الذي كان شكلاً لاغنى عنه إلى عهد قريب » .

وهذا يعنى أن الفكرة تصوير شيئاً وتخترق سبيلها إلى مجال الروح الموضوعية بواسطة الفعل نفسه الذى يعطى إلى الشيء اسمه . ولا يبنى أيضاً إعطاء الاسم فقط بل عمل قصيدة شعرية . وبهذا يقصد بونج مؤلفاً خاصاً يستعمل الفئائية بصرامة . فبعد التلصات والتفريعات التى وفرت له الأسماء والصفات لللائمة للشيء يجب التقاطها وتجميعها فى كل تركيبي بطريقة معينة بحيث يقوم تنظيم الفعل نفسه داخل هذا الكل بأداء ظهور الشيء تماماً فى العالم ونطقه الداخلى . وهالك هو ما يسميه بونج قصيدة الشعر .

ولا شك فى أن ذلك ليس الشيء نفسه تماماً كما رأينا وأنه يحفظ علاقته بالإنسان : « والا فكل شعر سيعجب الجميع وسيعجب كلا على حدة . . . سيعجب الجميع وفى كل لحظة كما تعجب وتدهش الأشياء الحواس نفسها » ولكن « على الأقل بسجن الكلمات وعدم توفيرها الأولى .. الخ . . » يجب إعطاء تأثير العبارة الحكمية الجديدة التى تنتج أثر الدهشة والجلدة فى الأشياء الحسية نفسها » .

ولكن تكون هذه القصيدة الشعرية مجرد نسخة من الشيء بل الشيء .
(١٩٢ - سارتر)

نفسه بسبب وحدة الكلمات المميقة في ذاتها على وجه الدقة بسبب بنائها التركيبي والتصاق اجزائها جميعاً .

« لا يجب أن يقترح الشاعر قط فكرة ولكن شيئاً، أى انه حق بالنسبة إلى الفكر يجب أن يحمل الشيء ذا وضع معين .

« فالشعر شيء يقترح على الإنسان لمقتضه ويمد ويوضع وضماً خاصاً من أجله . . . » .

وهاعنا نشر على ذلك الأنحاء العام في آداب وتصوير القرن العشرين . فهو أنباء يريد أن تكون لوحة مثلاً طبيعة خاصة بها وحدها وألا تكون ترجمة ولو حرة للطبيعة . ولكن يجب أن نفهم جيداً . فما هنا يكون الشكل نفسه في كثافته شيئاً . ويظل المحتوى حركة عميقة للشيء موضوع التسمية . ومهما يكن الأمر فإن القصيدة بمجرد انتهائها تستعيد وحدة العالم بناءها . لكل شيء تصوير على نحو من الأنحاء ما دامت الأشياء في ذاتها تتجه نحو الفعل كما تتجه الطبيعة في مفهومها الأرضي نحو الله . كل شيء يعبر ويعبر عن نفسه ويسعى إلى التعبير عن نفسه وكذلك التسمية — ذلك الفعل الأكثر إنسانية — هي أيضاً وفاق تام بين الإنسان والكون . ولكن كل شيء ، شيء على نحو آخر من الأنحاء ما دامت التسمية الشعرية قد اعتصمت في نفسها . كل شيء يمر في عالم بونج كما لو كانت ثمة مادبة دقيقة تتولى من الخلف على الدلالات ذاتها . أو بمعنى أصح كما لو كانت الأشياء والأفكار تتلاحم على حد التعبير الذي يقال عن القوة بالبن . وهكذا ينتقل العالم على نفسه لحظة يخزق الفكر ، إذ يحتوي في نفسه الفكر — الشيء مع أشياء — الأفكار . كل شيء ملأ ويتجسد الفعل « فلا يكون موجوداً سوى الفعل » .

لقد سعى بونج لحظة الوجد التي يفي فيها نفسه خارج نفسه في قلب الشيء « تأملا ». وقد رأينا أن الحب كما عرفه هو نفسه أفلاطوني إلى حد ما طالما أنه لا يصعبه امتلاك حقيقى . ولا يجب مع ذلك أن نتخيل أن هذا الحدى يقع تحت طائلة المسآخذ التي توجه عادة إلى المواقف التآملية القاطنة . وذلك لأنه حدى من نوع خاص تمامآ . أولا سأسميه بكل ترحيب تأملا إيمانيا أو فضلا لأنه بدلا من إيقاف كل تآمل مع الشيء يفترض على العكس أن الرء يتكيف معه بحد من الشرعات التي يجب أن ترضى فقط الالتزام بحد النفعية . ويعبر بونج لنا مثلا أنه من أجل توضيح خصائص الفسالة الفريدة :

ولا يكتفى تأملها عاليا وأنت جالس على مقعد .

« ويجب فى تشر أن تكون قد رفضها وهى مملوءة بحمل من الملابس القفزة عن الأرض دفعة واحدة إلى فوق للوقد حيث يجب سحبها بطريقة معينة بعد ذلك من أجل وضعها وسط البيت تمامآ .

« يجب اشعال للشاعل تحتها بحيث تؤدى إلى حركتها شيئا فشيئا ويجب أيضا لمس جدرانها الداخلية دافئة كانت أو عالية السخونة ثم يجب سماع الدوى العميق بداخلها وبعد ذلك من ثم رفع النطاء مرات كثيرة للتحقق من توتر انبجاسات الماء وانتظام الرش .

« ويجب الامساك بالنسالة فى النهاية وهى تغلى لوضعها أرضآ » .

« ويجوز أننا نكتشفها فقط فى تلك اللحظة . . . »

ومن السلم به أنه عندما ينفذ بونج هذه الأعمال المختلفة التى تتطلب القوة من أجل أداء خدمة لزوجته بلاشك أو لاحدى التريبات فإنه يقوم بصحريدها من كل دلالة عليه مما قد يكون ذا خسارة بالغة بالنسبة إلى النسيل . فهو يرى

في ذلك مجرد مناسبة لتحقيق اتصال أكثر قرباً معها ولتقدير وزنها وتقياس محيط صدرها بالأذرع وللنفاذ إلى حرارتها .

وسيكون التعامل أكثر براءة أيضاً مع أشياء أخرى . فهو يفتح أبواباً للجرد الاستمتاع بفتحها . « . . . السعادة في الإمساك بقبضة البطن عن طريق عقدتها من التيشاني بأحد هذه الحوائث العالية الخاصة بأحدى القطع » فهو يسلم جلد الرأس في الصخور القديمة الثقلة من طعالبها . وليس ثمة شخص بكل تأكيد لم يفتح قط باباً ولم يجر قط غسالة فوق اللوقد ولم ينزع كومة من الرغاوى ولم ينطس ذراعه في البحر . وأم شيء هو أن نعرف ما نصفه على ذلك التعامل .

ولم يتخيل بوضع خاصة في لحظة من اللحظات عن تشيحه الثوري . وتأتى إيجابية تأمله من أنه يهدم في الأشياء كل النظام الاجتماعي الذي ينعكس عنها فهو تأمل معارض لسكل محاولة غير ذات جدوى للإفلات . « علينا أن نمارض كل رغبة في الإفلات بالتأمل ووسائله » . ويشارك حدسه من حيث استبداده للإنسانية في انفال العالم للمادى فوق رؤوسنا وفي اضاعتنا كأشياء موجودة بداخله . وعلى ذلك أن يتم بالدرجة التي لا تؤدي إلى الوقوع في وحدة الوجود . فلنقل إذن أن مذهبه وحدة وجود توقفت في أوانها . فمن للمشاهد أنها تتفاعل « ضد » بنفس درجة تفاعلها « مع » . وعلى الرغم من ذلك فهدفها النهائي هو إحلال نظام إنساني حقيقي محل النظام الاجتماعي الذي تقوم بإبعاده . ذلك أن التشيع للأشياء يسوق إلى دروس الأشياء « . . . ذلك أن ثمة « ملايين الإحساسات في حاجة إلى أن تعرف وأن تختبر » .

ولا بد من اكتشافها في قلب الأشياء . وإذن فملينا أن نسعول عليها وأن نجتها في أنفسنا . « اتقى أصر على الرغم فيما يجمع بين أنفى شيء آخر

بالرة... واتى مثلاً بعيداً عن كل الصفات التي أملكها بالاشراك مع الفأر والأسد والشبكة انطلق إلى صفات الجوهرة واتعاون معها... كلية مثلاً اتعاون مع البحر والصخور التي يهجم عليها والحصاة على شاطئه الرملى التي تجد نفسها بالتالى مخلوقة... ولا أسى، الفطن مقدماً بكل الصفات التي اعتمد على التأمل والتسمية لأشياء غاية فى الاختلاف من اجل استئثارها والاستمتاع الفعلى بها فيما بعد .

قد نعتقد فى هذا الموقف أنه مذهب فى الاستحياء الساذج الذى لا يعارض مع للمادية التي جعل منها بونج منذ قليل مهنة . ولكن الأمر بعكس ذلك تماماً . وعندما يبنى بونج أن يستفيد وأن يفيد الآخرين من الأحاساس التي يراها محصورة فى قلب الأشياء فليس معنى ذلك أنه يحيل الأشياء إلى رجال صفار صامتين بل معناه أنه يأخذ الناس عمداً بوصفهم أشياء . لاشك أنه يمزو إلى الأشياء التي لاحياة فيها « طرائق سلوكية » . ولكن ذلك أنه يبقى على التعديد سلوكياً تماماً فى مذهبه وأنه لا يعتقد أن تصرفاتنا السلوكية لها طبيعة أخرى قبلية غير طبيعتها . يوجد مجرود مادي فى كل شيء . يوجد أيضاً جهد ومشروع يخلقان وحدته وديمومته .

ولسنا مخلوقين على نحو آخر . ووحدتنا بالنسبة إليه هي وحدة عضلاتنا وأطراف عضلاتنا (عراقيتنا) وأعصابنا وذلك الجهد الفسيولوجى... تلك الوحدة التي تجمع الكل حتى لحظة موتنا . فبدلاً من أن تخوفر هنا أنسنة للحصاة توجد تنحية للإنسانية الإنسان حتى أحماق أحاسيسه . وإذا كان احساسى نفسه شيئاً أو نظاماً معيناً يفرض على أحشائى ألا يمكن أن تتحدث عن احساس الجبر ، إذا كنت أستطيع تنذية غضبى . . أفلا يمكن أن احتفظ فى نفس على صورة رسم تخطيطى عاطفى على الأقل بنموذج معين من التعجيف

للمتدل الرضيع الذى سيصبح مثلاً علامة للحصاة ؟ إذا كان يונج معيباً أو
مخطئاً — وإلى أى حد يصيب . . من الجائز ضد نفسه — فليست هذه بعد
لحظة محاولة اتخاذ رأى بهذا الصدد ، إنما نسى فقط لعرض مذهبه . ولا تزال
هذه المحاولة تتقدم لاحتلال أراض بكر بالنسبة إلى حساسيتنا معقدة فى نفسها
أنها ذات طابع أخلاقى عال . ولم يتم آتذ بمهام للصورة البسيطة بل أدى رسالته
كإنسان حقاً ما دامت فكرة الإنسان الخاصة والذاتية كما يقول هى « الكلام
والأخلاق الإنسانية » .

ماذا فعل ؟ هل نجح ؟ لقد آن الأوان كى نضع مؤلفاته . وما دام ينظر
إليها هو نفسه كما لو كانت أشياء فلتسكن إذن أشياء كما يعتبر هو نفسه السجارة
أو القوقعة حتى نقرز منها النطق الداخلى أو الدلالة دون اهتمام بالمقاصد التى
أعطينا مؤلفتها . وسرى عندئذ ما إذا كانت « طرائقها السلوكية » تنطبق فى
كل نقاطها على النظريات التى أتينا على ذكرها .

تتقدم أشعار يونج كأبنية مشطوبة تمثل كل واجهة من واجهاتها فقرة .
وترى الشيء كاملاً خلال كل واجهة . ولكن فى كل مرة من وجهة نظر متنايرة .
فالوحدة المضوية هى الفقرة إذن . ومن النادر أن يتجأ الانتقال من فقرة
لأخرى . إذ أن كثافة معينة من الترافغ تفصل كل فقرة عن الأخرى . ولا يمر
التقارىء من واجهة إلى أخرى ولكن لابد من فرض حركة دوران على البناء
كله حتى ترد واجهة جديدة تحت أعيننا . ولا ينتفع يونج أو التقارىء بالدفعة
للكشفية . ففى كل مرة يكون ثمة ابتداء جديد . وهكذا يكون البناء الداخلى
فى القصيدة هو بوضوح الرص . ولا يمكن مع ذلك أن تمنع الفكرة نفسها من
الاحتفاظ بال فقرات السابقة وتنظيمها مع تلك التى أقرأها حالياً : ذلك أنه

حتى خلال هذا الوازيك تنمو فكرة بمينا . وغالباً ما يقلم الشعر مثل
زهرة الليموزا على صورة سلسلة من التقرينات ويكون كل واحد من هذه
التقرينات فقرة . فالليموزا تعطى مظهر للوضوع للتبوع بالتنوعات : وكل
الدواع أو كلها تقريباً مبنية وكل فقرة تتقدم مثل حساب جديد لهذه الدوافع
مع إدخال عدد ضئيل جداً من العناصر الجديدة . وكل واحدة من هذه
للتنوعات مرفوضة بعد ذلك بوصفها غير تامة وقديمة ومدفونة في حصة جديدة
تبدأ من الصفر من جديد .

وتبقى مع ذلك موجودة كصورة ما تم عمله سلفاً ولم يد قابلاً لأن
يصل . والقصيدة النهائية سفشىء كل هذه الموضوعات عند التحرير الأخير .
وهكذا تكون كل فقرة حاضرة في الفقرة التالية رغم كل شيء . ولكن
ليس ذلك على طريقة « كثرة التناشير » التي تحدث عنها برجسون . وليس
أيضاً كالفواتات الموسيقية للنسابة في اللحن والتي تظل نسج في النوتة التالية
وتأتي لصبنها واعطائها معناها : فالفقرة السابقة تلازم الفقرة الحاضرة
وتسمى للانصهار فيها ولكنها لا تستطيع ذلك : فالأخرى تدفعها دفماً بكل
كناقتها .

ولما كانت الفقرة هي الوحدة الضوية فإن كل جهة تأخذ على عاتقها وظيفة
منوعة داخل هذا الشكل الشامل . لا يمكن أن نتكلم هنا عن الرص : فتمة
حركة وعبور وصعود وهبوط وانزلاق وتخطيط وابتداء ونهاية : إننى أقرأ
السطور الأولى من « شواطيء البحر » وإذا بالجملة الأولى اثبات غير شرطى .
أما الثانية فتبدأ بقول « لكن » وتصصح الأولى . وتبدأ الثالثة بقول « لهذا »
وتستخرج النتيجة من الجملتين السابقتين . وتبدأ الرابعة بقول « لأن » تضي
على المجموع تبريراً نهائياً . فهاك إذن حركة وتقسيم للعمل إلى أقصى حد وصورة

الحياة. فلم نجد فيها يبدو أمام نوع من الشعب ولكن أمام كيان عضوي راقٍ . ومع ذلك يوقف نوع من الضيق . ففي هذه الحياة النشيطة الخيوية شيء من التوضي . وافتح أمامي كتاب « الأفكار » لباسكال بطريق الصدفة :

« فليتأمل الإنسان إذن الطبيعة كلها في جلالها الملىء الرفيع وليبعد ناظره عن الأشياء السفلى التي تحيط بها . وليتفر إلى ذلك النور الوضاء للوضوع كصباح أبدى لإنارة الكون فتبدو الأرض بالنسبة إليه كنقطة في نطاق الدورة الشاسعة التي يرسمها هذا الكوكب . وليدهش من أن هذه الدورة الشاسعة نفسها ليست سوى طرف بسيط جداً بالنسبة إلى الطرف الذي تشكله النجوم التي تهدرج في السماء . ولكن إذا توقفت بصرنا هناك فليض خيالنا على نحو آخر ، فسيناله الشعب من الإدراك ولن يبال الطبيعة فيما تجلبه . وجميع هذا العالم الرئي ليس سوى لحظة دقيقة جداً في قلب الطبيعة الواسع . ولا تغرب من ذلك كله أية فكرة - من الجميل أن نزيد من مدركاتنا . . »

فانظر كيف تمثل النقطة لدى باسكال تهيدة ولا تمثل وقفة . لقد ظهرت للنقطة بين المجمتين الأوليين في مراعاة للنفس ولزخرفة البصر أكثر من مراعاة للمعنى . فصن نجد في الأولى وفي الثانية عبارات الأمر والتنبيه منفصلة بعضها عن البعض بشولات صغرة . وينتج عن ذلك حركة تتجلى من جملة إلى أخرى كما تنتج وحدة حقيقة تحت هذه التقطعات السطحية . وتستفيد الجملة الثانية من الدفعة اللطاة من الجملة الأولى بشكل كبير حتى أنها لا تشغل نفسها بتسمية البتداء فيها . فهو نفس الإنسان الذي يقطن كلا من المجمتين .

وبعد هذه المجبة القوية تستطيع الجملة الثالثة أن تسترد أعضاسها وأن تنهد قليلاً من طريقة تمثل نفس الأمر والتنبيه . فقد كان المطلع عنيقاً حتى كأنها تلعب فوق القطعنة . لذلك نسي الروح إلى تنظيمها على الرغم منها تنظيمياً يلائم

بينها وبين الاثنين السابقتين . إذ يلزم الآن الانتقال من مرحلة الوعظ الى مرحلة الإثبات ولكن فلنصغر : إذ تأتي فاعلية هذا العبور أو هذا الانتقال من داخل الجلة الثالثة بعد الحائل الضعيف الذى أقامته الشولة للقوطة ، بحيث أن هذه المباراة المركزية تمثل محور الفقرة . فتضبو عندها الحركة الأولى وتقوم بضمون تلك المزة المتوجية المادئة المركزة التى ستحملنا إلى النهاية . تلك وحدة حقيقية تشبه وحدة الألحان . وهى تشبه وحدة الألحان إلى حد تضريسها للأسنان .

ونستطيع أن نقرب بدرجة أكبر فى فهمنا لبناء الفقرات عند بونج عن طريق التضاد : فلا شك أن الجمل التى يكتبها تجعل من نفسها رموزا وتقوم بتطعيم الانتقالات وتسمى لإلقاء الجسور . ولكن تمتاز كل جملة من جملة بالكثافة والجسم كما أنها ذات تماسك داخلى إلى حد وجود خروق أو خلاء بينها على نحو ما ظهر منذ قليل بين فقراته . وتكون كل حيلة الشعر بين نقطتين . فتؤكد النقاط هاهنا قيمتها العليا . وهذه القيمة هى قيمة اعدام صغير للعالم يستعيد صورته بعد لحظات . ومن هنا ينشأ الطعم الباعث على التشبث فى الشيء . ذلك أن الجمل مبنية بحيث يخدم بعضها البعض . وهى معقوفة بما تحمله من انعطافىف والعرى وتستطيع أن تتعلق بأى شيء بواسطة . ولكن تنسب مسافة زهيدة فى سقوط انعطافىف دون أن تملك بشيء . ووحدة الفقرة معروضة ولكنها تمتاز بارتباطها ببقه الفنة وبأشياء مادية قليلا وزهنية أكثر مما ينبغي حتى يمكن استغلالها . أنها وحدة شيعية حاضرة فى كل مكان ولا فلسفا فى أى مكان . وكلمات « لأن » و « لكن » و « وعلى الرغم من ذلك » تستمد منها ملامح النموض والهاية لأنها علت خصيصا من التسلسل وإدارة الفضلات ولكنها هاهى فجأة ترتفع إلى مستوى الجلال فى

لابتداءات الأولى فهي ما به تتكون العجشات الأولى (إذا صح هذا التعبير على طريقة بونج نفسه) .

ومن اللؤكد أن هناك تفاسير كثيرة لهذه اللامح في كتاب التشيع للأشياء . ولقد نهنا بونج نفسه إلى أنه يعمل في ميدان التقطع . وحرفته تشغله عشر ساعات يومياً . فهو يكتب قليلا من الوقت في النساء ولا بد في كل ليلة من أن يمد كل شيء دون دفعة ودون مط . عليه أن يضع نفسه في حضرة الشيء كله ليلة وان يستحضر ورقاً . عليه أن يكتشف كل ليلة واجهة جديدة أى أن يؤلف فترة جديدة . ولكبه هو نفسه يحترنا من هذا التفسير المادى أكثر من اللازم .

« وفضلا عن ذلك فقد أجد الوقت ويبدولى أتى لن أعود إلى استعظام كثرة الاشتغال بنفس الموضوع وعلى فترات عديدة . أن ما يهني هو أن أحقق كل ليلة تقريباً شيئاً جديداً وأن استمد منه الاستمتاع والدراسة معاً » .

وما هنا تشيع للتقطيع والذى يلتقى بالاختيار الأصيل . وعلينا أن نبين (وليس هذا بالصعب ولكنه سيستطرد بنا بعيداً) لماذا يمسك هواة الأرواح مثل باريس Barres بجانب الاتصال ولماذا يفضل انصار الأشياء الكئان مثل رينار وبونج . إن ما يهني هنا هو تحديد الأثر الخاص بهذه التقطعات سواء حصلنا عليه واعين أو غير واعين . وهو ينشئ أحياناً الفتحة للباشرة جداً والتي يمكن شرحها بصعوبة جداً في مؤلفات بونج . ويبدولى أن الجملة هي صورة فيما يهني لهذه الجوامد التي نشهدا في لوحات براك وجوان جري والتي يجب أن تنشئ العين مائة من الوحدات المختلفة وألقاً من العلاقات والتجاوبات لتؤلف معها لوحة واحدة فقط . ولكن ينبغي أن نكون من التي نحوطها

الخطوط الكثيفة الداكنة الموزعة في ذواتها يمتد حتى تصبح العين دأمة الانتقال من للتصل إلى التقطع ولتحقيق إذابة البقع المختلفة لنفس البنفسج ولتصدمكم كم للاندولين ووعاء الماء في كل مرة .

ولكن يبدو لي أن هذا الانتقال على نحو ما تفعل القراشة يحمل معنى خاصاً . إن هذا الانتقال يقوم بتكوين للتصيدة نفسها في صورتها الحديثة كتركيب دائم الاختفاء المدرج للوحدة الحية وللانتشار غير المعصوي . ولا ينبغي أن تنسى أن الشعر هنا شيء وأنه بوصفه شيئاً يعلن نوعاً معيناً من الوجود الذي يجب أن يمنحه إياه ترتيب الجمل والفقرات . أو يبدو لي أنه يمكن هذا النوع من الوجود أن يحدد نفسه مثل وجود التمثال المسحور . فنحن من ثم يلزم رخام تتخلله الحياة . أليست هذه الفقرات التي تنشأ دائماً ذكرى الفقرات الأخرى التي لا يمكن أن تنظم معها ... وهذه الجمل التي تنطق في عزتها غير المعصوية بتداعيات تدعو بها جملاً أخرى لا تستطيع الاعاق بها . . . أليست هذه كلها كالجهد للفاصل الذي يقوم به الحجر نحو الوجود لتنظم ؟ إننا نثر هنا على صورة حديثة معطاه بواسطة الأسلوب والكتابة على الطريقة التي يريد بونج منا أن نواجه بها « الأشياء » .

لا بد من العودة إلى هذا الموضوع .

أن جبل بونج المعلقة على هذا النوع في الفراغ بالتصلب الدقيق لروابطها موجبة إلى حد بعيد . فهي تخضع أولاً لقوى المؤلف . إذ أنه يتمنى أن يخلف « أقوالاً مأثورة » . وهو يبنى بالأقوال المأثورة هذه الجمل الثقيلة بالمعنى التي سبق عجزها والتي تصل في قوة إنباتها إلى حد أن يقتطعها بجمع بأكمله . وضمهم من ذلك أيضاً هذا الاقتصاد القاسي في الكلمات الذي يريد أن يحققه في كل

مكان . فهو مثلاً يعتمد إلى حذف حرف العطف (و) عملياً من كل مؤلفاته ولا يذكره إلا كافتتاحية احتفال . وأحياناً تقف الجمل الثانويه في الهواء بين مقطعين بمفردها مثقلة بالإيجاب الموزع وبدون جملة رئيسية كطابع حيثيات الأمر القضائي بالحس .

« ولكن بما إن كل دودة قز كانت ذات رأسين عمياء وسوداء وأن النملثال الخلقى من الرأس والأعضاء قد أصابه الدحول من جراء الانفجار الحقيقي الذي اشتملت منه الأجنة المتائلة .

» من ثم فإن الفراشة التي غمضت على غير هدى لا تتوقف إلا لمصادفات الطريق أو ما شا كل هذا تملأ . »

ولكن وظيفة الفعل الإيجابي بمضغته هي خصوصاً تقليد الانبثاق الخلقى للشيء . ولا ينبغي أن ننسى أن هدف بونج ليس وصف تجميع المظاهر وإنما وصف الجوهر الداخلي في الشيء أو على وجه التحديد حيث يتحدد بنفسه . وتؤدي عبارة هذه الحركة المولدة . فهي قبل كل شيء ناسلية تركيبية .

وهنا تلحق مشكلة بونج بمشكلة جول رينار : كيف يمكن الاتيان في نفس العبارة الواحدة بأكثر عدد من الأفكار ؟ ولكن حينما كان رينار يتتبع المثل الأعلى المصحح في الصمت يهدف بونج إلى انتاج الشيء في رمية واحدة . ويجب أن تتجسد الكلمات كلها اجتازتها المين وأن تكون الجملة قد انتهت في النهاية نوعاً من البزوغ .

ولكن بما أن هذا البزوغ مصاب بعناد الشيء لا بمصير الحياة المرن وبما أنه يشبه الظهور المجدد أكثر مما يشبه الميلاد يجب أن تأتي الحركة المولدة لتتصادم بشدة لتتوقف فجأة أمام العقبة التي تصطنعها النقطة بدلاً من تنتشر في رخاوة من جملة أخرى مثل الموجة . ومن هنا ينشأ هذا البناء الغالب في

الجملة : أو لأن ذلك العالم السائل السريع من الأوضاع ثم فجأة الوقفة الرئيسية القصيرة الملتقطة . فيؤخذ الشيء ويحاصر فجأة . هلمى الفراشة : وهذا الشراعى الصغير فى الأجواء التى تمنفها الرياح يتسكع فى زى من أوراق الزهور المحشوة داخل الحديقة :

إن عبارة بونج تمثل فى حد ذاتها عالماً معطوقاً بدقة يحسب فيه مكان كل كلمة وتقوم فيه الردود والانحرافات بوظائفها فى تقديم الواقع فى إطار نظامها الحقيقى وفى التجسيم الشكلى أيضاً مثل ذكرى بريدة لرمزيه وللإختراعات التركيبية فى تكوين العبارات عند المارميه . وتوجد أحياناً فى هذا العالم اللذات تجمدات مفاجئة أو جملطات على صورة أحوال (الحال فى الإعراب القنوى) ثم تندفع أجزاء كالمه من الجملة كأحجام كبيرة من المعين وتبدى نوعاً من الاستقلال . ذلك أن بونج يفرض على نفسه أن يصف عابراً داخل الجملة نفسها كل العناصر للكونة « للشيء » للدروس وأجنته . وهكذا يحتمل الشيء على أشياء ويضم الجدين أجنة .

* * *

لا يقوم بونج بالملاحظة كما رأينا ولا يقوم كذلك بالوصف . أنه لا يبحث ولا يقوم بتثبيت كيفيات الشيء . . . وهكذا لا يبدو له الشيء أيضاً مثل القطب المجهول الذى يساند الكيفيات المحسوسة على نحو ما بدا لفيلسوف الألمانى كانط . فالأشياء لها حواس . ويجب اسناد كل شيء إلى الإمساك بهذه الحواس . وتثبيتها كما لو كانت عقولا فجة أو نشيطة تكشف وسط الظروف الوحيده التى تحيط بها فى نفس اللحظة . عقول .. حواس .. طرائق سلوك .. كل هذا شيء واحد . فهل تلزم إضاءة مميزة من أجل مفاجأتها لذلك مختلف وجهه النظر وفقاً للشيء .

فتؤخذ زهرة الليموزا مواجهة عندما تكون كراتها الصفراء وفراخها للزهرة تصرصر من رنين الذهب وعندما يسطى سمنها مقدماً علامات تبعث على اليأس . أما الجبىرى فستحاول على عكس ذلك أن تمسك به عندما تحذف حالة الشفافية للقيدة بقدر فائدة قفزاتها في حضورها ساكنة تحت النظرات كل مواصلة واستمرار . ان الكتب تملنا ولادة القراشة من العودة : ومع ذلك فلن نبحث عنها في لحظة تحولها ولكن سنبعث عنها في الحديقة عندما تبدو كأن الأرض قد ولدتها فجأة زرافات : وهالك هو جنبها الحقيقى . أما الحصاة على العكس فتلصق استيماها ابتداء من الصخرة ومن البحر الذى ينصبها : وستفصل إليها بعد مقدمة طويلة فوق الحجر .

وسنرى القواقع على شاطئ البحر كشىء غير متزن أو كصعب تذكرى ضمن تحت تأثير اهتمامنا بأن نترك لكل شىء بسده الحقيقى لا بسده الذى يأخذه في عيوننا والذى يعتمد على مقاييسنا . وسيبدو لنا عندئذ أننا نتأمل احدى لوحات للصور السير إلى سلفادور دالى حيث تظهر قوقعة حلالة قادرة على ابتلاع ثلاثة رجال دفعة واحدة موضوعة فوق الرتبة اللامتناهية للرمل الأبيض .

فن حين للظهور نحاول اذن في خضوع نموذجى أن نفاجئ الديالكتيك الخالص بالشىء كما نطوى فيه . وستعمل عند مواجهة كل حقيقة « على أن نتركها تشتبك بمركتها الخاصة في إدارة الدورات الكلامية وعلى أن تلحق بالكلام تلك النقطة الديالكتيكية التى تضمها فيها صورتها وحالتها الخرساء وممارسة مهنتها الحقيقية » . (ص ٩٦ من كتاب التشيع للأشياء) .

أهكذا يتقدم بونج رغم ذلك ؟ وهل يلتقى التأثير الذى يتركه فينا شعره وقصائده مع عرض منهجه ؟ ألم يأت إلى الاشياء بأفكار سابقة ؟ لابد من فحص ذلك عن قرب .

وأقرر أولاً أن جزءاً كبيراً من السحر القاتل المحيط بانتاج بونج يأتي مما تذكره فيه خلال علاقات الإنسان بالشيء مع حذف كل دلالة انسانية من هذا الشيء . انظر الحارة أو الجندوفى :

« أنه عالم مغلق في عتاد . ومع ذلك من الممكن فحه : ولا بد عندئذ من الاخذ به في جوف خرقه واستخدام سكنين مشروم ثلم وتكرار ذلك عدة مرات . وقد تخرج الاصابع الفضولية بعضها بعضاً ويصد ذلك وتكسر اغافرها . فهو عمل خشن » .

هاك عالمًا مزدحمًا بالناس وخالياً رغم ذلك من الناس . من الحمار ؟ الجندوفى نفسه أو من نطلق عليهم قول « م » الغريب المعيد الذى يبدو كما لو كان قد انطلق خارجاً من احدى روايات فرانتس كافكا والذى يمتدح الحارة بالسكنين للشروم دون أن نستطيع تخمين اسباب هذا التعلق طالاً أنهم قد اتفقوا ابلاغنا بأن الحمار من الاطعمة . وعندئذ تخفى « م » ذات نصف القداسه ونصف الزوبعة بنفسها وتترك المجال لهذه الاصابع الفضولية التى تشبه قليلاً اصابع ايدى الاموات في فريسات فرانجليكورا . عالم غريب يحضر فيه الإنسان بمشروعاته وضيغ كروح أو كشروع . عالم مقفل لا نستطيع أن ننفذ إليه أو نخرج منه ولكنه يطلب شاهداً انسانياً بكل تعديد : وهو ذلك الذى يكتب التثمين للأشياء وذلك الذى يقرأ . ويردنى عدم انسانية الاشياء إلى نفسى كما يكتشف الوعى ذاته في الديقالتيك الميجيل وهو يقتلع نفسه من الشيء . ومع ذلك فالوعى نفسه شيء في رأى بونج .

من اين تأتى اذن وحدة الشيء ؟ فلتنظر في الحصاد :

« تصوير أكثر صغراً من يوم لآخر ولكنتها واثقة دائماً من شكلها . .
فهى عياد صلبة جافة في أعماقها . . وطابها هو اذن ألا تدع نفسها تختلط بما

عدها ولكن لا بأس من أن تنقص تحت تأثير المياه وعندما تنهزم وتتحول في النهاية إلى رمل لا تنفذ فيها المياه أيضاً تماماً كالنبار .

وللح هنا بونج وهو يؤسكد « ضد العالم » وحدة هذا الحجر التي تعطى نفسها على هذا النحو إلى ادراكه . ولكن بمجرد اطالته هذه الوحدة إلى أن تبلغ جزئيات الحصة للثمرة وإلى أن تبلغ تراب الحجر، أقول انه لا يعطى نفسه حق العلم ولا حق الفرض المحسوس ولكن مجرد قدرته الانسانية في التوحيد وحدها . لأن الإدراك نفسه يعطى وحدة الحصة ولكن لا يعطى وحدة الحصة والرمل . والعلم نفسه يعلم أن الرمل يأتي في اغلبه من الحمى للنحل . ولكنه يضيف أنه لم يكن ثمه أية وحدة قط للحجر ولكن مجرد مجموعة من الجزئيات المدفوعة إلى الحياة بمركات مختلفة خاصة وان الطبيعة مظهر خارجي . ينبنى أن يهوفر حكم وقرار من أجل نقل الوحدة التي نكتشفها بالإدراك إلى التحولات التي تقيمها الجيولوجيا أو علم طبقات الأرض .

ورغم ذلك فالإنسان غائب . أن للوضوع يسبق الدات ويدوسها . وتأتي وحدة الحصة منها . فهي تتصل بأدناً اجزائها وبهذا الحجر للفت بواسطة غصيلتها الباخلية التي تلتقي بمشروعها الأصيل والتي يجب أن يطلق عليها اسم سحرية . وهكذا الأمر في كل من السجارة واليرتقالة والخيز والنار والشم . لسكل هذه الكائنات تماسك متميز من الحياة بدقة ويصعبها رغم ذلك في كل تقابلاتها . وتشبه هذه التلقائية القريبة للتجسدة هذا المجهود الذي يبقى الدائرة دائرة فيما يتعلق بها وحدها بينما تنكسر دوماً من ناحية أخرى فيما لا نهاية له من النقط للتقابلة : وهذه الأشياء مفقودة .

فلتقرب منها أكثر من ذلك . ها أنذا لم أعد أميز بين بطل الرياضة وهو ذلك الإنسان الذي كان بونج يصفه منذ قليل وبين الققص أو السجارة التي

يصفها الآن . ذلك أنه يخفض الواحد كي يرفع الآخرين . لقد شاهدنا كيف انتهى بانفال هذا اللاعب الرياضي إلى حد أنها لم تعد سوى خصائص نوعية . ولكنه على العكس يسير الشيء الخلقى من الحياة خصائص خصوصية . فهو يقول عن بطل الألامب : « وليخلص من يسقط من المقد كدودة القز ولكنه يثبت فوق رجلين .. » ويقول عن السيجارة : « والجو مليء بالضباب وجاف في وقت ممك ومضطرب كذلك وتوضع السيجارة فيه دائماً وضماً عكسياً منذ اسعمرت في خلقه » . ويقول عن الماء : « انها تذوى بلا توقف وترفض في كل لحظة أى شكل من الاشكال ولا تسعى إلا الى تواضع وأن تستلقى مستوية على بطنها فوق الأرض بمثابة جثة . . . » .

ليس الأمر هذا أمر حالات يضع فيها الشيء سبباً خارجي (كالثقل مثلاً) ولكنه أمر عادات مشتركة بين النوع . وهذا يفترض استقلالاً ذاتياً معيناً لكل شيء بالنسبة إلى وسطه وضرورة داخلية خاصة به . ويتشأ من ذلك أن علم تكوين المخلوقات يصبح أميل إلى أن يحمل ملامح التاريخ الطبيعى . وتوضع كل من النباتات والناس والحيوانات وللمادن على قدم المساواة . وليس ذلك اننا رفعنا (أو خفضنا) كل الكائنات حتى بلغت صورة الحياة البهيمية ولكننا خصصنا كلا بنفس التماسك الباطنى مع اسقاط الداخل على الخارج حسب تعبير هيجل .

ان السبب في هذه الاصالة التفاضلية للأشياء المجردة عند يونج هو أن هذه الأشياء على وجه التحديد ليست ذات حياة . انها تحفظ جوقتها وتجبرتها ويدهشها وبذلك الرغبة الدائمة في أن تهدم وهي التي سماها لينتس غباوتها . ولم يبق يونج على هذه الكمفنيات فقط بل صار يملئها أيضاً . ولكنها متجسمة ومترابطة فيما بينها بواسطة الخصائص وللشاعر التي تتحول عند لمسها . (٢٠ م — سوتر)

وتستجيب وتتحل في نفس الوقت عندما تحمل بعض ما فيها من التوتر الباطني؛
 اليها . انظر إلى الجبر . . انه حي . وانظر إلى الحياة . . انها حية . وتتوافر
 للقارات للشقة من علم الأشكال البشرية . ولكنها مقارنات ينتج عنها
 خصوصاً هبوط وعرقلة بما يتعلق بالإنسان كما يقول مؤلفنا في نفس الوقت الذي
 تسمى فيه إلى اتقاء الضوء على الشيء وتوضيحه بشكل مشتببه . لمد إلى المياه :
 « انها بيضاء ولا ممة طازجة ولا شكل لها . . سلبية وعديدة في رذيلتها
 الوحيدة : الثقل . بل وفي حيازتها وسائل استشفائية لارضاء هذه الرذيلة .
 الدوران والنفاد والترض والتصفية » .

ألا يصلح هذا ليكون وصفاً لأسرة نباتية ؟ ولكن بونج يستمر :

« وتظل تلمب بداخلها أيضاً هذه الرذيلة . انها تنوى بلاتوقف وترفض
 في كل لحظة أي شكل من الأشكال ولا تسمى إلا إلى أن تتواضع وأن تستلقي :
 مستوية على بطنها فوق الأرض بمثابة جثة ... »

ويردنا هذا الدوى الداخل إلى غير المضوى في لحظة . وتكاد تخفى وحدة
 اللاء كلية . إننا نتردد في متابعة أحد الطرق الذي يسوقها نحو بعض هذه
 الشخصيات الخيالية في الاحاديث القصصية الطرية الخالية من المظم وللمستعدة
 دائماً لتجسّد والتي تلتقي بالاذن فتلقى بنفسها تواء إلى الأرض بكل ما فيها من
 إطالة . . . أو في سلوك طريق آخر يكشف لنا عن تفكك كل جزئيات اللاء
 ومن سحق كينونتها ويؤكد قدرة السكون والسلبية اللانهائية ضد كل محاولة
 فتوحيد .

وعندما نصبح عند مفترق الطرق أو عند عدم الثبات على رأي ، وهو ما
 لا يفارق قارىء مؤلفات بونج قط ، نجد ضيف فجأة : « نكاد نجزم بأن اللاء

معجون » . ومن ذا الذى لا يلاحظ فى المقطوعة أن الماء ليس هو الذى يأخذ طابعاً جديداً بل ان الجنون هو الذى يخضع لتحول سرى وانه هو الذى يغير ويصير ماء الجرد ملاسته سطحه ويصبح فى الإنسان وخارج الإنسان سلوكاً غير عضوى : وما حكى بنفس القدر عن كل الاحاسيس الوجدانية التى يبرها . يونج إلى أشياءه . أنها دلالات كثيرة تلك التى يريد حذفها من الإنسان وانها لإجراءات عديدة تلك التى يحافظ بها على عدم التوازن الدقيق التى يريد وضما فيه .

ما هى العلاقات بين الشيء للوصوف على هذا النحو وبين وسطه ؟ أنه لن يصير خارجاً حصاً . وغالباً ما يضم يونج ما ينتهى إلى خارج الشيء وما يستقر على الشيء بعض الوقت إلى الشيء نفسه ويجعل منه إحدى خصائصه : فالخصاة تهدد ماء البحر الذى يضرها ولا تبتد نور الشمس . والتقل رذيلة فى الماء وليس دعوة خارجية . ولذلك يقال ان هذا هو اخص ما يميز الملاحظة : فأنا ألاحظ ارتفاع بالونة مليئة بالنار فأستكلم عن قوتها فى التصعيد أو اقول مع أرسطو ان مكانها الطيبى هو أن تكون على ارتفاع . وماذا أكثر طبيعية عند يونج طالما أنه قد صمم على اظهار الأشياء على نحو ما يراها ؟

وهذا هو الواقع . وسيكون ذاك كاملاً تماماً إذا امتنع عن أى لجوء إلى العلم كما اختط لنفسه . ولكن ها نحن أولاء نلاحظ ان يونج قد انشغل أيضاً فى نفس الوقت بدنيا المألوم تحت تأثير غموض جديد ارادى فى هذا العام انخاص بالملاحظة الحصة . وترشده وتقوده فى كل لحظة ممارسة العلمية وتسمح له بمسألة شيته فى عميد أكثر . فأوراق الشجر « قد قدمت عزمها بما علاها فى بطء من الصدا . . » والنباتات « يفرح منها حامض الكربونيك بواسطة وظيفته الكالوروفيلية مثل تهديدوم ليالى عديدة » . ويصف يونج ما يتعلق بالخصاة فى

ألقاظ رائحة متعرجاً لميلاد الأرض وورودها . وليست صورة الشيء أحياناً سوى مجاز يهدف إلى جعل القانون العلمى أكثر قبولاً .

فهو يقول مثلاً أن الشمس « تفرض على (الماء) دورة دائمة وتعاملها معاملة الاستعجاب المحشور في المجلة » فعالم الملاحظة السحرى يبتثا في أجزائه السفلى بعالم العلم ومجتمعيته . « فالروح السقاة من الأفكار التى تنفذ أول الأمر بأمثال تلك المظاهر فيما يتعلق بالحجر ستظهر في مقابلها الطبيعة في النهاية على نحو بسيط جداً مثل الساعة التى يقوم مبدأها على أساس دوران عجلاًها بسرعات غير متساوية على الرغم من إدارتها بمحرك واحد » .

وهذه الرؤية لليكانىكية قوية جداً لديه إلى حد أنها تنهر في كتابه نوعاً من اختفاء السيولة . فالهاء يعرف بتكسره ويقارن بين اللطر وبين الشبكة المجدولة والأشكال وكرات البلى والابرار وتفسر على ضوء آلية الساعة . والبحر يكون مرة « كومة شبه عضوية للأشعة وموزعة توزيعاً متساوياً فوق ثلاثة أرباع العالم » ومرة أخرى يكون جزءاً صغيراً من « مؤلف بحرى » تشبه الرياح وتتصفحه . وهذه التغيرات في العناصر هى بالتأكيـد أخص ما يخص للمصور والشاعروهى ما كان يجب بروسفى الالستر . ولكن الالستر كان يحول الأرض أيضاً إلى ماء . وها هنا نحس أن قاع الأشياء جامد . « يكون سائلاً في التعريف ما يفضل الطاعة على الثقل للمحافظة على شكله وما يرفض للشكل لاطاعة ثقله » . ونلاحظ إذن السيولة إحدى وظائف المادة وأن خلاصة الأمر أنه يوجد مادة . وهذا الانتقال الدائم في حركة الفراشة من الداخل إلى الخارج هو السر في هذه الاصالة والقوة لتين تتمتع بهما أشعار بونج . ان هذه التهدمات الصغيرة بداخل نفس الشيء هى التى توحى بمحالات تجرى تحت خصائصه . . ثم بتلك اللطائف التجانية التى توحد مرة واحداً بين

الحالات وتحويلها إلى سلوك وإلى مشاعر . وهذا الاستعداد الروحي الذى يوقظه يونج لدى القارئ، بحيث لا يجد راحة فى أى مكان وبحيث يشك ما إذا لم تكن حركات الروح هزات مادية . هذا الاستعداد الروحي وهذه اللبذلات الدائمة هى التى تسمح له بأن يظهر الإنسان كهذا القدر الصغير من اللحم المحيط ببعض العظام وأن يظهر اللحم على عكس ذلك كما لو كانت « نوعاً من الصنع : فتحات وأفران كبيرة والأحواض بجوار للطارق الميكانيكية الكبيرة ووسائد الرسم » . وتلك هى طريقته فى توحيد الأنظمة الميكانيكية فى العلم بواسطة عبارات شعرية وفى إظهار ما يخفى داخل السحر فجأة من حقيقة كونية . ومع ذلك فالصلابة هى التى تسود . والسكلة الأخيرة للصلابة والملم .

وقد كتب يونج على نفس الوتيرة بعض الأشعار الرائعة فى نغمة جديدة تماماً وخلق طبيعة مادية خاصة به . ولن نجد سبيلاً لمطالبته بالزيد . ولا بد أن نضيف أن محاولته هى أغرب المحاولات ولعلها أكثر المحاولات أهمية فى هذا العصر بما لها من أرضيات خلقية . ولكننا إذا شئنا أن نستخلص أهميتها فلا بد وأن ندفع مؤلفها إلى التخلي عن بعض التناقضات التى تزيئها وتشوهها .

فهو لم يكن مغلفاً لقوله . لقد جاء إلى الأشياء لا على نحو ما زعم بدعته ساذجة ولكن بتشجيع ماذى . الحق أن الأمر لا يتعلق عنده بمذهب فلسفى قبل وإنما باختيار أصيل فى نفسه . لأن مؤلفاته تهدف إلى التعبير عن ذلك بقدر ما تهدف إلى أداء الأشياء موضع التفاته . وهذا الاختيار صعب التعريف إلى حد ما . كان رامبو يقول :

إذا كنت أملك الذوق ، فليس ذلك ...

للاهتمام بالأرض والأحجار .

وصار رامبو من ثم يعلم بالذبايح الضخمة التي من شأنها تخليص الأرض من سكانها وحيواناتها ونباتاتها . أما يونج فليس دمويا الى هذا الحد . انه رامبو الأبيض كما يقولون . ويمكننا أن نطلق على كتاب التشيع للاشياء اسم « الجيولوجيا أو علم طبقات الأرض بدون مذايح » . وهو يبدو لأول وهلة عبثا قزهور والحيوانات وحتى الناس ولا شك في أنه يحجبهم . بل وكثيرا . ولكن على شرط أن يعجبهم . فهو مشبوب العاطفة والذخيلة مما نعو الشئ اغتالي من الحياة . . الشئ اللادى . . ما هو صلب .

وكل شئ صلب عنده : ابتلاء من عبارته حتى قواعد كونه العميقة . وإذا أعار للماذن أنواعا من السلوك الإنساني فذلك بقصد معدنة الناس . وإذا أعطى الأشياء طرائق وجود فذلك بقصد معدنة نفسه . ولعله يكون مسموحا أن نستشف من مشروعه الثورى ما يجرى وراءه من الحلم الكبير في تسجيل ما بعد الموت . وهو الحلم بدفن كل ما هو حي وخاصة الإنسان داخل أكفان اللادة .

فكل ما يخرج من يديه مادة بما في ذلك خصوصا أفعاله . ورغبته النهائية هي أن تظهر هذه الدنيا كاملة أحد الأيام بمؤلفاتها كتابا كبيرة من التواقع في أعين قرد من التفاصيل الراقية عندما يتصفح في سهو ، بوصفه شيئا هو أيضا ، هذه البقايا من أمجادنا . إنه يستشعر نظرة هذا القرد ويشعر بها مقدما على نفسه : فهو يشعر تحت هذه الأعين للذهوة من الاندهاش كل أمرجته وهي تتصلب حتى يصبح كأنه تمثال . وبذلك ينتهى كل شئ فهو من نفس طبيعة الصخرة والحصاة وتشمل الدهشة الشديدة من الحجارة أذرعته وساقيه . وكتاباته تصوب نحو إعداد هذه للصيبة الأصيلة غير المدائية . ومن أجل ذلك يلتمس خدمات العلم وخدمات فلسفة مادية .

وأرى في ذلك أولاً نوعاً مهيئاً من الإفادة في الحجة لكل ما يأتى بسبب مثل
اختلافات والظلم واضطراب المجتمع الكرويه الذى أتى به فيه . ولكن يبدو
من ناحية ثانية أنه اختار وسيلة سريعة لتحقيق رغبتنا المشتركة في الوجود
كنموذج للشيء في ذاته^(١) بطريقة رمزية . إن ما يهره في الشيء هو طريقة
حياته وتأنيده الكللى لذاته وسكونه . ليس ثمه أى هروب أو غضب أو قلق :
ذلك هو علم الاضطراب اللامحوس في الحصة .

وقد أشرت في بعض كتاباتى الأخرى إلى أن رغبة كل منا هي في أن يوجد
بوصيه كاملاً على طريقة وجود الشيء . أن يكون للره بأكله وعياً وأن يكون
أيضاً بأكله جبراً . وتمضى للادبة إلى هذا الحلم رضا مبدئياً مادامت تقول
للإنسان أنه ليس سوى آلة . وهكذا أجدالة حريضة في أن أشعر بنفسى
أفكر وفي أن أعرف نفسى بوصفى نظاماً مادياً . ويخيل إلى أن بونج لا يرضى
عن هذه المعرفة النظرية البهتة . وقد قام بأكبر مجهود أصيل من أجل النزول
بهذه المعرفة النظرية البهتة إلى الحدس . ويمكن إتمام اللعبة بمجرد قدرته على
وصل هذين المجالين . ويصبح التثقل على شكل القراشة التى لاحظته منذ
قليل بين الداخل والخارج ذا وظيفة محددة . أن بونج يستغل الانصهار الحقيقي
للوعى والشيء في أرجعتنا بين هذا وذاك بسرعة كبيرة جداً على أمل تحقيق
الانصهار بأقصى آحاد هذه السرعة .

ولكن ذلك مستحيل . فهما أرجعتنا بالسرعة التى يريد هاته هو نفسه
الذى يهزنا على هذا النحو من طرف قصى إلى آخر . ومهما حاول أن يقلل
العالم على نفسه مع كل ما يوجد فيه فى نفس الصلصة يجد نفسه بالخارج . خارج

(١) الشيء في ذاته أسلوب استغنى سارتر للدلالة على الوجود غير الواسع في مقابل
الوجود الإنسانى الذى اسماه الوجود لذاته . (الترجمة)

العالم . . وجهها لوجه أمام الأشياء . . وحيداً . وهذا الجهد من أجل رؤية الله نفسه بعيون مخلوق غريب حتى يبقى نفسه من الواجب المؤلم أن يكون ذاتاً . . مر بنا هذا الجهد قبل ذلك مائة مرة في صور متعاقبة لدى باتاى ولدى بلانشو وعند السيرباليين أو فوق الواهسين . هذا الجهد يمثل معنى الخيال الحديث كما يمثل أيضاً معنى المادية المخلص جداً لدى مؤلفنا^(١) . أنه يغفل في كل مرة . ذلك أن من يئذل الجهد لجرد أنه هو الذى يصنعه ، يهرب بنفسه ويستقر فيما يملو ذلك الجهد . مثل هوجل حين لا يستطيع أن يدخل في الميخالية معها عمل . ومحاولة بونج مقدر لما الفشل مثل كل المحاولات الأخرى من نفس النوع .

ومع ذلك فقد كانت لها نتيجة غير متوقعة . لقد أثقل العالم على كل شيء وعلى نفسه من حيث هو شيء . . وبقي فقط وعيه المتأمل الذى يحمده نفسه بالضرورة خارج العالم لأنه على وجه التعديد وعى بالعالم : انه وعى حار ويكاد يكون غير شخصي . فإذا صنع بونج إذا لم يكن ماصعه هو نفس الإستخلاص أو الانقضاء الظاهري أو الفينومينولوجي ؟ ألا يحتوي في الواقع ، من أجل التخلص من كل فكرة قبلية ، على طريقة وضع العالم بين أقواس !

فلم يمد العالم منذ ذلك الحين تمثلاً أو حقيقة عالية . . لا مادة ولا روح انه بكل بساطة هنالك وأنا أعيه . كم كانت نقطة ابتداء بونج تكون رائمة لو أنه وافق على الإنطلاق بدون أى حكم قبلي أو غن سابق « نحو الأشياء نفسها » ! سيصبح العلم نفسه هاهنا في العالم بين أقواس . ولن يملك إلا أن

(١) انه يمثل إحدى نتائج وفاة الله خطأ كان انه حيا كان الإنسان حدثاً : كان يعرف كيف يرى نفسه : أما وهو الاله الوحيد اليوم وبميز نظره كل شيء . فانه يلقى هذه كى يرى نفسه (المؤلف)

يقول حقاً ما يراه ونحن نعلم بأية صرامة يراه . لن يضيع شيء سوى هذا التشجيع في تناول الناس كالأصنام أو كالأمكنات . ذلك أنه يبنى قبولهم بعلمهم من دلالات إنسانية بدلاً من الإنطلاق من مادية نظرية لا تزالهم بالقوة إلى مستوى الإنسان الآلى أو الأوتومات ولن يكون هذا التفسير البسيط سبباً في الأسف مادامت الكتابات السيئة الوحيدة التى ألّفها بونج بل أشد كتاباته سوءاً هما : ر . ك سين رقم ومعلم ليونيه اللذان يخصصهما بالجموع البشرية .

ولم يطلأ فيهما معنى الأشياء وطرائقها في السلوك إلا فى وهج أكثر شدة . ذلك أنه إذا أمكن أن يقال عن كل شيء أنه مادة فى مادية بونج النظرية كان كل شيء من جهة أخرى فكيراً طلالاً ان كل شيء تعبير . لا بد من البقاء متفقين معه بهذا الشأن ويمكن أن نعلمنا الأشياء طرائق الوجود . اننى أود أن يكون أسداً أو حصاة أو فأراً أو جحراً وأريد أن أكون ذلك كله معه وسأرفض الاعتقاد تماماً مثله بأن تجربتنا النفسية هى التى تسمح بتثقيف اللادة للفردانية بطريقة رمزية .

ولكن هل استنتج مثله أن الموضوع يسبق هنا الذات ؟ ليس ذلك ضرورياً . لقد كتبت فى مجال آخر — إذا استطعت أن اسمع لنفسى بذلك نص خاص بى — ما على :

« لا يرمز الزوج إلى أى سلوك نفسى قبلى . انه يظهر علاقة معينة للوجود مع نفسه وهذه العلاقة فى ذاتها لها طابع نفسى لأننى اكتشفتها فى مسودة للامتلاك ولأن الزوجة أعادت الى صورتى . فهكذا تزودت منذ اتصالى الأول بالزوج برسم تخليطى وجودى ذى قيمة ، يسلو على التمييز بين ما هو نفسى وما ليس بنفسى من أجل تفسير معنى وجود كل الوجودات من فسيحة معينة .

وتبرز هذه التفتية كإطار فارغ سابق على تجربة الأنواع المختلفة من اللزج .
ولقد ألتفت بهذه التفتية إلى العالم بواسطة مشروعي الأصل أمام اللزج . فهي
بناء موضوعي للعالم . . . وما نقوله عن اللزج يصلح لكل الأشياء المحيطة
بالطفل : فيمد الأيماء البسيط لموادها آفاقه إلى أن تبلغ أقصى آماد الوجود .
ويهبه في نفس اللحظة مجموعة من اللاتيج من أجل فك رموز الوجود فيما
يتعلق بكل الوقائع الإنسانية .

ولكن منذ ذلك الحين لا أعتقد أننا بانتقالنا إلى الأشياء كما يريد بونج
سنمر عندها على طرائق للاحساس ولا اعتقد أيضاً في لزوم أن نمبرها أيها
بمد ذلك حتى نحصل على مزيد منها . أن ما نمتر عليه في كل مكان . . في
المخبرة وفي أبرة القونوغراف (الحاكى) وعلى العسل الموضوع فوق الخبز . .
هو نحن أنفسنا . . نحن دائماً . وهذه الطاقة للنوعة من للشاعر السماء التامض
التي تقوم بتوضيعها كانت لدينا من قبل أو على الأصح لقد كنا تلك المواطف .

ولكنها لا تجعل رؤيتها ممكنة . . فهي تختفي بين الاغصان وفي الاحجار
وتكاد تكون بنير شع . ذلك أن الإنسان غير متجمع في نفسه وإنما في
الخارج . . بين السماء والأرض . والحصاة داخل . أما الإنسان فلا داخل له .
ولكنه يضع كما توجد الحصاة . وكل هؤلاء الناس الأذنياء الذين يريد
بونج أن يهرب منهم أو أن يخذلهم . . هم أيضاً قتران وسباع وأشبك
وجواهر . انهم ذلك كله لأنهم « موجودون — في — العالم » على وجه
التصديد . ولكنهم لا يحفظون ذلك ولا يد من إظهار ذلك لهم . وهكذا
يتطلب الأمر في رأي الحصول على مشاعر جديدة أقل مما يتطلب تعميق
وضمننا الإنساني .

وما يبدو لي ذا أهمية عظيمة هو أنه في الوقت الذي يسعى فيه بائشار
لإظهار الدلالات التي يبرها خيالنا اللادى إلى الموام والماء والنار عن الأرض من
طريق التحليل النفسى ، يحاول بونج من جانبه أن يقيم بناء هذه الدلالات
بطريقة تركيبية . و يوجد في هذا اللقاء ضرب من التواعد على دفع قائمة الجرد
الى أبعد حد ممكن . ولا أريد دليلا على النجاح الكبير الذى أحرزه بونج
فى كل محاولاته سوى هذه الأصداء الطديلة التى توقظنا فى نفس مقطوعاته
الكاملة .

فمن بين هذه المقطوعات ما يوحى إلينا فى نفس الوقت بسلوك الشيء
وسلوكتنا انخاص بنا حتى ليدون لنا أنه يذهب الى أبعد بكثير من فكره .
لأن بونج المفكر مادي^(١) أما بونج الشاعر — اذا أهملنا تهجيانه غير
للموفة على العالم — فقد أرسى قواعد ظاهرية الطبيعة .

(١) ولكن المادى الحقيقى لا يكتب أبداً ككتاب التعجب للاشياء لانه سيخمد على العلم
والعلم يطلب الخارجية الجفرية بصورة قبلية أى يقتضى العلم تحلل كل فردية . أو بمعنى اسح
ان مالارد بونج إن يحنه هو على التصديق تلك الفرديات ذات الزلافة التى حصر لها مما يلائم
حوه . انه يريد باختصار أن يبر العالم كما هو ومجازوه إلى نطاق الايد .





